Erich Przywara

SAN AGUSTIN

Perfil humano y religioso

EDICIONES CRISTIANDAD

230.12412
PRZ

LIBRERIA ESPIRITUAL
Av. Eloy Alfaro 466
Telefono: 564-519
Casilla 6252 CCI
Quito-Ecuador

B655

SAN AGUSTIN

ERICH PRZYWARA, SJ

SAN AGUSTIN

Perfil humano y religioso

SEGUNDA EDICION

EDICIONES CRISTIANDAD

Huesca, 30-32

MADRID

Este libro fue publicado por
JAKOB HEGNER, Leipzig 1934,
con el título
AUGUSTINUS
Die Gestalt als Gefüge
Lo tradujo al castellano
LOPE CILLERUELO, OSA

De este libro publicó Revista de Occidente
una primera edición en Buenos Aires

Derechos para todos los países de lengua española en
Estudios Teológicos. PP. Agustinos. Valladolid
Ediciones Cristiandad, Madrid 1984

Depósito legal: M. 34.845 - 1984 ISBN: 84-7057-359-4

Printed in Spain

TORDESILLAS, ORGANIZACIÓN GRÁFICA - Sierra de Monchique, 25 - MADRID-18

CONTENIDO

CONFIDENTIAL

Advertencia del traductor 13
El método 15
Siglas de las obras de san Agustín 17

PRIMERA PARTE

AGUSTIN Y LA CULTURA OCCIDENTAL

1. Genio de Europa 21
2. El agustinismo en su aspecto interno 25
3. El agustinismo en su aspecto formal 37
4. Agustín y Descartes 45
5. Agustín y Pascal 51
6. Agustín y Hegel-Kierkegaard 55
7. Agustín y Newman 67
8. Agustín y la actualidad 73
9. Agustín y Tomás de Aquino 93

SEGUNDA PARTE

SINTESIS DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

I

VERDAD

Nota previa 107
I. Mundo sensible y mundo inteligible 108
II. Alma y verdad 110
III. Alma y Dios 120
IV. Verdad beatífica 128

II

FE, INTELIGENCIA, VISION

Nota previa 137
I. De la inteligencia a la fe 138

II. De la fe a la inteligencia 150
III. Sabiduría y ciencia 156

III

BUSQUEDA INTERMINABLE
DIOS INFINITO

Nota previa 163

IV

DEVENIR—SER

Nota previa 175

I. Es 176
II. Simple 181
III. Integro 184
IV. Sobre nosotros y dentro de nosotros 186

V

CRIATURA—CREADOR

Nota previa 193

I. Conocimiento omnicreador 194
II. Voluntad omnipotente 196
III. Ser omniconservador 200
IV. Bien supereminente 202
V. Todo 206

VI

ESPIRITU—DIOS

Nota previa 209

I. Verdad y bondad 210
II. Ser, saber, querer 215
III. Autopresencia, autoconocimiento, autounificación ... 218

VII

DIOS—HOMBRE

Nota previa 239

VIII

CAMINO—VERDAD—VIDA

Nota previa 263

IX

CABEZA—CUERPO

Nota previa 273

I. Unidad total 274
II. Carne y sangre 285
III. Virgen y madre 293
IV. Cielo y tierra 299
V. Católica 300

X

ESTADO DE DIOS

Nota previa 305

I. Un cuerpo de muchos miembros 306
II. Jerusalén y Babilonia 315

XI

POR CRISTO—HOMBRE A CRISTO—DIOS

Nota previa 325

I. Permaneciendo en la carne 326
II. Padeciendo en la cruz 331
III. Ascendiendo a la gloria 336

XII

HOMBRE DE DIOS

Nota previa 341

I. Hombre de Dios 343
II. El poder de Dios 350
III. En la ley de Dios 353
IV. Impulsado por Dios 359
V. Vida como amor 368
VI. Amor como pasión 373
VII. Amor torrencial 376

XIII

HOMBRE FRENTE A DIOS

Nota previa 385

I. Hombre-mentira frente a Dios-verdad 387
II. Hombre-pobreza frente a Dios-plenitud 389
III. Hombre-abatimiento frente a Dios-elevación 397
IV. Hombre-mendigo frente a Dios-generosidad 404
V. El hombre sube a Dios 409
VI. Alabando 412
VII. En el culto del casto amor 417
VIII. En casto temor 424
IX. En amoroso temor y temeroso amor 428

XIV

HOMBRE EN DIOS

Nota previa 431

I. Hombre-abismo 434
II. Noche del corazón 435
III. Noche en el amor 441
IV. Noche de la vida 454
V. Noche entre noches 464
VI. Noche y día 478
VII. Anciano y niño 487

ADVERTENCIA DEL TRADUCTOR

En el volumen de homenaje al profesor Erich Przywara, preguntaba Siegfried Behen: «¿Quién es este personaje Przywara? ¿Quién es él como persona? Su vida como jesuita estaba encuadrada en un marco de circunstancias excepcionales *(Die Gestalt als Gefüge)*, pero descollaba y rebasaba todos los linderos su fecundidad de escritor: en el solo catálogo de publicaciones de la editorial Glock und Lutz figuraban 43 volúmenes, algunos traducidos a siete idiomas, y otros que parecían aterradores por su densidad y largo alcance. Y era tal la variedad de los temas, su tono y la calidad de sus estudios, que surgía espontánea la pregunta: Pero ¿quién es este profesor? ¿Un crítico, un profeta, un carismático, un tradicionalista, un orientalista, un asceta, un artista, un poeta, un dialéctico, un místico, un metafísico, un soñador, un teólogo? No resultaba fácil encasillarlo en uno de esos calificativos.

Comenzó su carrera como profesor y modelador de almas juveniles. Pero pronto fue colocado de centinela, como crítico literario de una gran revista de actualidad religiosa («Stimmen der Zeit»). Era una época de intensa actividad literaria y, al propio tiempo, de crisis, caracterizada y sacudida por un «movimiento católico». Los boletines, en que la revista iba presentando las novedades incesantes y se enfrentaba con ellas, son hoy un excelente documento histórico y espiritual. El año 1929 aparecieron dos volúmenes (unas mil páginas) en que se recogían los estudios de los años 1922-1927. El autor, con su acostumbrada clarividencia, titulaba su obra *Ringen der Gegenwart,* «Debates de actualidad».

En 1952 recogía Przywara en otro grueso volumen (otras mil páginas) la continuación de su obra bajo el título *Humanitas.* Al colocar al hombre en el centro de interés contemplativo, entendía la Humanidad como «Cristo y Anticristo» (epílogo del volumen), que era la suprema síntesis del autor. Pero de ese modo dejaba el costado descubierto y aparecían sus intenciones más íntimas, pugnando por abrirse camino en medio de un mundo tradicionalista. Educado en el aristotelismo, vivía con él, es decir, de acuerdo con él y en contienda con él, como todos los lectores serenos de Tomás de Aquino. No sólo descubría en la historia del pensamiento europeo ciertas direcciones antitéticas, que pretendía encuadrar en el espíritu de Agustín, en un «agustinismo» europeo, sino que iba descubriendo poco a poco algunas conexiones íntimas entre tales tendencias, buscando el modo de llegar a la síntesis sistemática de un agustinismo superior.

Llegó la ocasión en 1930, fecha jubilar de san Agustín. La revista «Kantstudien» recogía un artículo titulado «Das augustinische Geistesmotive und die Krise der Gegenwart». El «agustinismo» aparece allí como un espíritu antitético, en el que las corrientes del pensamiento europeo cobran su auténtico sentido y valor, un *Gefüge*. Las figuras del tapiz quedan encajadas en el cañamazo y el tapiz entero va surgiendo con su inspiración y su dialéctica interna inexorable. Agustín surge como el «genio de Europa». A su lado las demás figuras, incluido Benito de Nursia, son figuras ornamentales, subordinadas.

El año 1954, aprovechando la ocasión de un nuevo jubileo agustiniano, colaboró nuestro autor en una colección de estudios: «A Monument to S. Augustine» (Londres 1954). El título del estudio traducido al inglés era *St. Augustine and the modern Word*, y correspondía sustancialmente a los números 4, 5 y 6 del volumen que aquí ofrecemos. Como se ve, estamos ante una síntesis meditada durante muchos años y, por eso, este libro no ha perdido actualidad. Hoy podemos comprobar la visión que nos presenta Przywara para un próximo futuro: Europa está situada entre dos abismos, América y Rusia, entre un mito técnico y un mito sociológico; los europeos vacilan entre los avisos de profundos pensadores y la tragicomedia de frívolos periodistas. Y Przywara se preguntaba: ¿desaparecerá finalmente esta Europa del Humanismo, dejando a la Humanidad abandonada en un inmenso campo de concentración, técnico o sociológico?

* * *

La primera traducción de este libro al castellano fue acometida como una humorada o una aventura; en todo caso, con excesiva precipitación. La Revista de Occidente aceptó su publicación, pero salió llena de erratas. Al preparar esta segunda edición me convencí de que era necesario proceder con frecuencia a una refundición o nueva traducción más fehaciente. Hoy ha desaparecido el mito de la dificultad de entender a Przywara: «piensa como un polaco y habla como un existencialista», se decía entonces. Pero esa suposición es errónea, Przywara es diáfano y sencillo en medio de sus concepciones arquitectónicas. En todo caso, habla el idioma alemán de su tiempo y eso obliga al traductor español a crear pausas en los párrafos demasiado largos. Pero eso no es privativo de nuestro autor.

Tengo que dar las gracias a mi amigo Fr. Emilio San Román, OSA, a cuyas gestiones se debe principalmente la publicación, tanto de la primera, como de esta segunda edición.

EL METODO

Agustín es, en la historia del espíritu, el pensador que capta el instante y lo refleja espontáneamente. Toda la especulación intuitiva y rítmica le reconoce como antecesor y maestro. Es también y, por lo mismo, el pensador de las oposiciones vivientes, de las actitudes contrapuestas de defensa y ataque. La mayor parte de sus escritos son polémicos, contra herejes e incrédulos o palabra viva de la predicación y la correspondencia. Un pensador de esa índole no puede ser definido por la simple versión de una de sus producciones, sino por la presentación sistémática de los temas y del ritmo, es decir, desligando los temas de su condicionamiento temporal y encuadrando articuladamente esos motivos fundamentales en la unidad rítmica que los informa.

Nuestra tarea sigue, pues, una doble dirección: primero, llevar la historia del motivo fundamental agustiniano hasta su fuente; y, segundo, construir sistemáticamente ese motivo fundamental con todos aquellos pasajes de los escritos agustinianos, que son cualitativamente unitarios. La consecuencia que se impone para nuestra colección de textos es doble: primero, los escritos polémicos y apologéticos pasan a segundo plano, mientras que las exposiciones objetivas ocupan el primero. En segundo lugar, debemos establecer la unidad del análisis filosófico y teológico. En la práctica, tomamos la mayor parte de los textos de los libros De Trinitate, Enarrationes in Psalmos *y* Sermones, *es decir, del Agustín supratemporal.*

La versión de los textos latinos es propia del autor. En ella se ha mantenido una postura fundamental: conservar la estructura gramatical y el ritmo, en cuanto lo permite la capacidad de nuestro idioma. Porque lo más imponderable de Agustín se mantiene o cae con sus fórmulas.

E. PRZYWARA

SIGLAS DE LAS OBRAS DE SAN AGUSTIN

Entre paréntesis se indica el año en que se escribió

ad Oros	= ad Orosium contra Priscillianistas et Origenistas (415)
Conf	= Confessionum libri tredecim (400)
contra duas ep Pelag	= contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifatium Romanae ecclesiae episcopum, libri quatuor (420)
contra ep fund	= contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti (397)
contra Jul	= contra Julianum haeresis Pelagianae defensorem libri sex (421)
contra litt Petil	= contra litteras Petiliani Donatistae Cirtensis episcopi libri tres (entre 401 y 403)
contra mendac	= contra mendacium (420)
de agone christ	= de agone christiano (396 o 397)
de an et eius orig	= de anima et eius origine libri quatuor (419)
de beata vita	= de beata vita (386)
de bono viduit	= de bono viduitatis liber seu epistola ad Julianam viduam (414)
de civ Dei	= de civitate Dei (413-426)
de cons evang	= de consensu evangelistarum libri quatuor (399 o 400)
de corrept et gratia	= de correptione et gratia, ad Valentinum et cum illo monachos Hadrumeticos (426 o 427)
de div quaest	= de diversis quaestionibus 83 liber unus (421)
de div quaest ad Simpl	= de diversis quaestionibus ad Simplicianum libri duo (397)
de doctr christ	= de doctrina christiana (397 y 426)
de fide rerum	= de fide rerum quae non videntur (después de 399)
de Gen ad litt	= de Genesi ad litteram libri duodecim (401 a 415)
de gestis Pelag	= de gestis Pelagii, ad Aurelium episcopum, liber unus (417)
de gratia Xi	= de gratia Christi et de peccato originali, contra Pelagium et Coelestium, libri duo (418)
de gratia et liber arb	= de gratia et libero arbitrio, ad Valentinum et cum illo monachos, liber unus (426 o 427)
de liber arb	= de libero arbitrio (388 y 395)
de mendac	= de mendacio (395)
de mor Eccl	= de moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum libri duo (388 a 389)
de natura et gratia	= de natura et gratia, ad Timasium et Jacobum, contra Pelagium, liber unus (415)
de ordine	= de ordine (386)

de pecc mer et rem	=	de peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum, ad Marcellinum, libri tres (412)
de perfect iust hom	=	ad episcopos Eutropium et Paulum epistola sive liber de perfectione iustitiae hominis (415)
de praedest sanct	=	de praedestinatione sanctorum liber ad Prosperum et Hilarium primus (428 o 429)
de quant an	=	de quantitate animae (388).
de sancta virg	=	de sancta virginitate (401)
de spir et litt	=	de spiritu et littera, ad Marcellinum, liber unus (412)
de Trin	=	de Trinitate libri quindecim (399 a 416)
de util cred	=	de utilitate credendi ad Honoratum (391)
de vera relig	=	de vera religione liber unus (390)
enchir de fide etc	=	Euchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate liber unus (421)
ep	=	epistolae
ep ad cath	=	ad Catholicos epistola contra Donatistas, vulgo de unitate Ecclesiae liber unus (402; dudoso)
expos ad Gal	=	epistolae ad Galatas expositio (394)
expos... ex ep ad Rom	=	expositio quarundam propositionum ex epistola ad Romanos (394)
in ep Joh	=	in epistolam Johannis ad Parthos tractatus 10 (416)
in Joh	=	in Johannis evangelium tractatus (124)
in Ps	=	enarrationes in Psalmos
en	=	enarratio
s	=	sermo
Retract	=	Retractationes (427)
serm	=	Sermones
Solil	=	Soliloquia (386)
( )	=	completado por el traductor

PRIMERA PARTE

AGUSTIN Y LA CULTURA OCCIDENTAL

1

GENIO DE EUROPA

Si es verdad que el espíritu europeo está constituido por la unión de dos potencias, la Antigüedad y el cristianismo, Agustín es su genio. En efecto, él es dicha unión. En él se conjugan los dos motivos fundamentales de la Antigüedad: el Parménides que va hasta Platón y el Heráclito que finaliza en Aristóteles. Parménides-Platón viven en un inquieto afán *(inquietum)* de pasar de lo mudable a lo inmutable (de los *mutabilia* a lo *incommutabile,* del *erat* y *erit* al *est,* del *facta sunt* al *quae facta sunt in Ipso vita erat* del Logos). Heráclito-Aristóteles, con el mensaje de su oscilante ritmo de los contrarios, informan tanto el contenido como la forma de su espíritu: la doctrina de la «belleza antitética del mundo», hasta la más alta unidad rítmica de la vida trinitaria, constituye el punto central de su pensamiento, el estilo del lenguaje antitético, en el que es inigualable maestro antes y después de él.

Pero estos dos motivos fundamentales se elevan en Agustín de su plano natural al sobrenatural del cristianismo. Parménides-Platón se prolonga en Juan el Evangelista, el de las alas de águila; el «mantenerse en sí mismo» del puro conocer *(epistéme)* se convierte en un crecer de la fe hasta un entender y un ver *(credere-intelligere-videre),* y el «mundo de las ideas» *(tópos noetós)* es el inmutable *es* de la «palabra de Dios en Dios». Heráclito-Aristóteles renacen en la «tromba del amor», como Agustín llama a su segundo maestro, Pablo, ese fuego devorador que en medio de la labilidad de las cosas «se hace todo para todos». El esteticista «círculo de los contrarios» se convierte en una siniestra pugna entre la carne y el espíritu, entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios, superada luego con mayor fuerza en «Dios, por quien el universo, no obstante su parte siniestra, es perfecto» *(Solil* I, 1,2).

Así se convierte Agustín prácticamente en el genio del espíritu europeo: es el origen de sus motivos antagónicos y la superación de ese antagonismo. Esto se patentiza en la lucha que de la Edad Media a esta parte reina en el pensamiento escolástico entre tomistas y escotistas. En Tomás de Aquino, dominico correligionario de Fiésole, impera el *pathos* de la eterna verdad; en todo aristotelismo, ese *pathos* se inspira en el Aristóteles del cosmos jerárquico, pero más profundamente aún se inspira en el Agustín de las ideas eternas. Igualmente en Escoto, el franciscano

correligionario de Occam, domina el *pathos* de la ilimitada libertad de la *caritas:* en todo agustinismo aparentemente intelectualista, ese *pathos* parece una reviviscencia aguda del analítico y movido pensamiento aristotélico; pero ese análisis incansable es obra de la *caritas;* ésta, genuinamente paulina, desenmascara el aparato de todas las *gnosis,* para que el hombre se postre ante la profundidad de un Dios incomprensible: lo cual es rastro del aliento del tardío Agustín.

Esto se acusa también en la pugna que caracteriza al pensamiento moderno, desde el manifiesto agustinismo de sus comienzos (en Nicolás de Cusa) hasta el claro agustinismo de su término (en la fenomenología). En el *cogito ergo sum* de Descartes se apoya el clasicismo consciente del pensamiento que, en la evidencia, toma posesión de sí mismo; se continúa con el «mundo inteligible» de Kant y la «historia inteligible» de Hegel: es la vivacidad apasionada de la inteligibilidad de Agustín. En el *cogitor, ergo sum* de Baader arraiga el romanticismo consciente del pensamiento que, en la nostalgia y en la ironía, se entrega a las profundidades del mundo: se continúa en la «noche» de Görres-Bachofen y en la «historia como noche de pecado y expiación» de Kierkegaard; es la vivacidad apasionada de la incomprensibilidad en Agustín.

Pero justamente aquí se evidencia el otro significado: Agustín es el genio de la escatología para este mismo espíritu europeo. La vida personal de Agustín queda enmarcada en el derrumbamiento del primer gran período de Europa: el mundo grecorromano. Escribió *La Ciudad de Dios* como un canto fúnebre a la Roma arrasada. Ante los muros de la ciudad en que agonizaba Agustín estaban ya las hordas de los vándalos. La reviviscencia histórica de Agustín en Tomás y en Escoto acontece en un tiempo que contempla la lenta desaparición del segundo gran período de Europa, el germánico «Sacro Imperio Romano». Finalmente, el moderno renacimiento de Agustín, de Descartes a Hegel y de Baader a Kierkegaard desemboca, entre las convulsiones de nuestra actualidad, en la agonía de la tercera (y quizá última) europeidad, la Europa del Humanismo.

Por eso es Agustín el genio de la vida y de la muerte al mismo tiempo. Con mayor precisión, es el genio de la vida de tal modo, que es también el genio de la muerte. Porque el estilo de su antitética, por el que es la fuente general de los antagonismos, en cuanto que los anticipa y trasciende; al reconocerse como belleza de los contrastes, ese estilo nada tiene de tranquilizadora conciliación de dichos contrarios, de ese tono mayor de mundanidad satisfecha, que conocieron Heráclito, Aristóteles y aun la

«teología calmante» de Hegel. Es más bien una antitética explosiva: antitética del corazón inquieto de la «criatura mudable», gracias a la cual, en plenitud de las tensiones, da testimonio de un Dios inmenso; pero, al mismo tiempo, se verifica en ella misma la irreparable ruptura de los contrarios y es la perpetua aspiración a la simplicidad de Dios, el cual es unidad en su infinitud.

Con esto se manifiesta por qué el genio de la muerte no es el último Agustín. Más precisamente, por qué el «genio de la vida» y el «genio de la muerte» son provisionales. La escatología agustiniana es la agustinidad propiamente dicha: una escatología que va más allá de la vida y de la muerte: va hasta la vida eterna.

Al espíritu de la escuela alejandrina (en Clemente y Orígenes) estaba reservado purificar el ensimismamiento oriental (como forma de escatología oriental) en un «renacimiento» cristiano. Agustín le opone (partiendo del espíritu de Occidente) la vibrante actividad de la *caritas*. Pero en esa *caritas* descubre, por encima de la «necesidad de trabajar», el libre «ocio del amor», el hálito supremo del eterno sábado en cualquier misión activa de la *civitas Dei.* Y así es (específicamente occidental) escatología de misión: es el *ethos* de la humildad, de la pobreza, de la indiferencia, por el que Agustín es el padre de la religiosidad de las grandes familias religiosas de Occidente: desde la Orden de san Benito hasta la Compañía de Jesús. Es la escatología de la oración sacerdotal: «no son del mundo, pero son enviados al mundo».

De este modo se nos aclara el último punto, que nos explica el modo con que en Agustín el «ardor africano» se entrelaza con la «sutileza intelectual»; es «ardor africano», tan ardiente, que su portador corre el riesgo de rendirse a aquella ascesis negativa que el Oriente conoce y vive; porque en él arde la sangre con mayor violencia; pero es «sutileza intelectual» que, sobre todo en el *De Trinitate* (del más fino corte occidental), creó un instrumento de increíble agudeza. Eso significa que Agustín sea genio de la escatología europea en un sentido tan particular, que se sitúa entre Oriente y Occidente. Su gran discípulo, Tomás de Aquino, y también sus modernos herederos desde Descartes a Hegel, ofrecen una imagen de mayor homogeneidad interna, si bien Tomás de Aquino supo encuadrar el pensamiento oriental dentro de su sistema, y Hegel pertenece, y no sin razón, a la época romántica, que se inclinaba hacia Oriente. En comparación con ellos, Agustín es realmente un «intermediario».

Pero no es aquel «intermediario» que corresponde a esas dos figuras, que en el sentido religioso más profundo se acogieron a él: no es el «introductor» del gesto revolucionario de Lutero, que corta todo arreglo por ese instante en que la perdición de la

criatura pende de la exclusiva luz de un Dios que condena o salva; no es tampoco el intermediario del gesto expiatorio de Kierkegaard, que desenmascara sin entrañas la revolución de Lutero, pero que en cuanto postración de la criatura (propia de toda entrega amorosa) se pierde con mayor angustia en el abatimiento de verse desenmascarada. Podríamos puntualizar en los escritos de Agustín el lugar de desviación de ambas figuras: para Lutero son las agudas paradojas de pecado y redención, de los escritos antipelagianos; para Kierkegaard, son los inesorables autoanálisis de las *Confesiones* y de otros escritos. Mas, sin llegar a situarse en una actitud tan dura, surge, fuerte y poderosa, la mediación de Agustín: es la mediación antitética de la «criatura mudable» como alborada de la «luz inmutable». Y está «entre el Este y el Oeste», porque así se produce la radical apertura de la «*creatura mutabilis*»: rendida en adoración ante «Dios, bajo el cual todo, en el cual todo, con el cual todo» (*Solil* I, 1,4).

2

EL AGUSTINISMO EN SU ASPECTO INTERNO

Según lo dicho, se nos da el agustinismo en una multiplicidad de motivos opuestos.

Se califica de «agustinismo» el modo con que en un Bernardo de Claraval la libre integridad del amor se yergue frente al compasado y mesurado *sic et non* de Abelardo; y también el desafío de ese mismo amor a la pobreza, ignominia y muerte, frente a la sesuda moderación de Cluny. Es la reaparición del apasionamiento con que Agustín toma partido a favor del ímpetu paulino del amor ardiente, frente al sosiego alejandrino de la pura contemplación (*de civ Dei* XIV, 9). Pero es también agustiniana la postura de Anselmo de Canterbury, para quien Dios y su reino se funden en la región luciente de la idea pura, la existencia en la pura esencia, de manera que el paso de la fe a la inteligencia no es propiamente llegar a comprender los misterios de la fe por obra de la inteligencia humana, sino más bien una purificación de esos misterios de la fe, que pasa de un escalón de la fe todavía vital a otro más espiritual de inteligencia. Esto es totalmente carne de la carne de los primeros escritos de Agustín: Dios y el alma son conocidos en la verdad: «primero hay que conocerla a ella, y todo lo demás por medio de ella» (*Solil* I, 15,27). Esa es también la fórmula fundamental de la *civitas Dei:* «cuando el hombre vive según la verdad, no vive conforme a sí mismo, sino conforme a Dios» (*de civ Dei* XIV, 4). Tal actitud se apoya en la vía ternaria que él toma de los alejandrinos: la fe es medicina para el entendimiento; la inteligencia es ya una visión incoada; por tanto, no hay inteligencia sino sobre el fundamento de la fe *(crede ut intelligas);* pero la inteligencia es un progreso de la fe. «Ello es verdad, pero tienes que creerlo; aún no lo ves. Mientras te mantienes en lo que crees, tienes que seguir aspirando a lo que has de ver» (*in Joh* 40, 9).

Podemos buscar, sin duda, en Agustín arreglos para esa alternativa entre un primado del amor y un primado de la verdad. En el orden objetivo, ese arreglo se da en la relación del Hijo, en cuanto verdad, y el Espíritu Santo, en cuanto amor, por respecto al Padre, del que proceden: Se da, pues, en la dialéctica trinitaria, si se permite esa expresión. Subjetivamente, pero correspondiendo a esa objetividad, se comprende cómo el amar correspon-

de al «creer lo que veremos» o «ver lo que habíamos creído»: «para eso nos amó Dios... para que creamos... entonces nos amará para que veamos... porque también nosotros nos apoyamos ahora en la fe para amar lo que veremos, y nos apoyaremos entonces en la visión para amar lo que previamente creímos» (*in Joh* 75, 4,5).

Aquí se anuncia ya claramente el antagonismo histórico, y hasta cierto punto real, entre los dos motivos espirituales. Porque en el primero de ellos, el del amor, se carga en un doble sentido el acento sobre la desbordante espontaneidad de la vida. Primero, en el acto de conocer: no es un renunciar a lo vivo y personal, ni un abstraerse para conseguir un cierto «desinterés objetivo», ni tampoco un amansar las olas de la pasión amorosa para conseguir una «postura neutral»; por el contrario, es abandonarse sin vetos ni reservas a la corriente, al huracán del *affectus,* ya que «lo justo» se revela precisamente en la positiva «incondicionalidad de una entrega sin garantías». En segundo lugar y consecuentemente, tenemos el objeto del conocimiento: no es una «región de las ideas» o de «la pura verdad», sino la ilimitada y libérrima plenitud de la vida personal y divina, de la infinita plenitud de la vida trinitaria, de la Vida que se hizo hombre en un «positivismo» que da en el rostro a la «sabiduría», en el «positivismo» del pesebre y de la cruz, de la vida del que se hizo hombre en la vitalidad del «cabeza y cuerpo, un Cristo».

Lo contrario acontece en el segundo motivo espiritual. Primero, en el acto de entender: rechaza en lo posible el colorido y la vibración de lo vital en la inteligencia recoleta: percibir es adentrarse en el santuario del espíritu (*in Joh* 33, 10), para llegar a algo que no se aparta mucho del renacimiento alejandrino. A este desinterés objetivo en la actitud corresponde, como objeto, el puro *ordo,* musical y matemático, de la pura verdad: lo transitorio de la realidad de la encarnación queda superado; el Verbo encarnado se reduce al Verbo en Dios (*in Ps* 109, 5s). Con otras palabras: tenemos la oposición entre un agustinismo voluntarista y afectivo (que llega a Escoto, en la Edad Moderna a las *raisons du coeur* de Pascal y a la intuición de Bergson, como intuición palpitante de la vida palpitante) y un agustinismo intelectualista y contemplativo (que llega a Anselmo y Buenaventura y, modernamente, a Malebranche y a las direcciones fenomenológicas, aunque en Scheler, el cual proclamó ocasional y expresamente un agustinismo, prepondera el agustinismo voluntarista y afectivo).

Pero esa oposición no es unívoca. Tanto en el agustinismo histórico, de direcciones contrapuestas, como en el Agustín real,

el agustinismo voluntarista y afectivo y el intelectualista y contemplativo se presentan como tensión entre un fuerte acento sobre el bien objetivo o la verdad objetiva, y una exageración semejante del amor o de la inteligencia subjetivos. Extremando el problema, es el problema del «alma» agustiniana. Recordemos cómo (al menos en los primeros escritos de Agustín), todo se concentra en la retirada a una profundidad cada vez mayor del alma, en los siete grados del *De quantitate animae* (33,70 y 35, 79); se pasa de la función del alma como *animatio (corporis)* a la misma como *sensus,* como *ars,* como *virtus,* como *tranquillitas,* como *ingressio,* como *contemplatio.* Tenemos así el punto de partida del agustinismo, que arranca de Descartes: sumergirse en la profundidad del *anima,* es decir, tenemos la reducción más radical posible a un puro *cogito.* Agustín sería no sólo el padre de la mística filosófica alemana (en su reducción de la «iglesia» jerárquica al «alma» subjetiva), sino también del trascendentalismo funcional, de Descartes a Kant, pasando por Leibniz. Las interferencias entre esa mística filosófica alemana y el trascendentalismo tendrían su última explicación en esa fuente común. Y esto explicaría por qué ambas direcciones, como el mismo Agustín, encuentran expresamente la objetividad en la hondura del alma. La mística filosófica alemana topa en la oscura profundidad del alma con la tiniebla de Dios que se revela. El trascendentalismo encuentra en un puro *cogito,* el *mundus intelligibilis.* Para Agustín la verdad es *(quid putatis esse sapientiam nisi veritatem)* un «modo del alma en medida equilibrada» (*de beata vita* 34, 33). Su último grado de la retirada es la contemplación en cuanto «permanece en la visión de la verdad».

Pero ese «permanece en», al acentuarse, revela el lado opuesto, para el cual la reducción, como retirada del alma, es sólo un momento de la reducción general de lo fáctico y existencial a lo ideal. El acento no carga aquí sobre el modo de espiritualizar todo lo corpóreo hasta una pura contemplación de lo espiritual, sino sobre el modo con que desaparece todo lo pasajero y sometido al tiempo ante lo eterno (gracias a la verdad-bondad-belleza). Por tanto, todo lo existencial queda regulado por la verdad-bondad-belleza, así como por su norma. En este sentido, para los *Solilo-quios* lo primero que conocemos es la verdad-bondad-belleza, y todo lo demás (incluidos Dios y el alma) lo conocemos por medio de ellas (*Solil* 15, 27). El alma misma, aunque en otros lugares la sabiduría-verdad salían de ella, queda incluida en la esfera de lo mudable. De ese modo la inmutabilidad de la esfera objetiva e ideal se contrapone a la general mutabilidad del cuerpo, de los sentidos y del alma: «como se antepone el alma al cuerpo... así

se antepone la verdad al alma. El alma será tanto más íntegra y casta, si goza de la verdad más que del cuerpo y de sí misma» (*de mendac* 7, 11). La oposición, que constatamos entre el cuerpo y el alma, y que parecía definitiva, se diluye simplemente en esta nueva síntesis pura y musical, que asigna a la esfera de lo transitorio la sola función de revelarnos «la belleza misma» e ideal en los contrastes de la belleza mundana (*de civ Dei* 11, 18; *de Gen ad litt* 1, 18). En otros términos: tenemos aquel agustinismo, que puede aparecer no sólo como padre de todos los trascendentalismos objetivos, de un *ordo metaphysicus,* de una «región de esencias, valores, etc.», sino también aquel otro, que desde ese objetivismo ideal trata de pasar al problema de la existencia real y temporal. La conexión agustiniana entre la belleza misma y la belleza mundana de los contrastes es el antecedente inmediato de Hegel, aun prescindiendo del modo con que en ambos se convierte en estructura del mundo la doctrina de la Trinidad.

También por lo que toca a esta segunda contraposición agustiniana podríamos hablar de un arreglo. Del modo más formal consistiría en lo que puede llamarse gradación agustiniana. La retirada del alma, que por sí sola podía significar un trascendentalismo funcional y la trascendencia del alma hasta la verdad, que por sí sola podría significar una reducción de todo a la oposición entre lo mudable (cuerpo y alma) y lo inmutable, se unirían en una nueva contraposición: un incesante subir tiene que volver sobre los escalones ya superados. El «así... como» del texto arriba citado reúne ambos trascendentalismos: «como el alma al cuerpo... así la verdad al alma». Tendríamos un trascendentalismo de la unidad de la gradación, una forma de «progreso indefinido», un «sistema» paralelo a la postura agustiniana del «comprender lo incomprensible», «en un interminable buscar para encontrar y encontrar para buscar» (*in Joh* 63, 1). Se podría aplicar a esta gradación total la ley de la recuperación: lo que se abandona, al trascenderse, se recobra mejorado en un grado superior de la escala. Agustín lo declara así cuando relaciona el *mundus sensibilis* con Dios: «los bienes ínfimos y terrenos... se esperan sólo de Dios... al cual se ha de llegar mediante el abandono y el menosprecio de los mismos» (*de civ Dei* X, 14). El arreglo consiste en una escala que implica esa recuperación; en su conjunto, correspondería al sistema de la actitud agustiniana, que en párrafos anteriores se nos presentaba como belleza de los contrarios, como tensión musical del movimiento.

Como puede observarse en los encuentros históricos de estos dos agustinismos aquí señalados, aun dentro de esa solución em-

pujan las dos tendencias primitivas. Para un agustinismo del trascendentalismo funcional del alma, la belleza misma llega a convertirse en «idea límite» de la belleza antitética mundana, hasta el punto de que al fin esa belleza mundana queda con la exclusiva. Tenemos entonces un agustinismo del «reposo» en la «inquietud»: es el agustinismo de la enérgica libertad escotista y de la espontaneidad de Kant y Fichte. Opuestamente, para un agustinismo del trascendentalismo objetivo, la belleza antitética mundana llega a objetivarse tanto, que es ya un resplandor y revelación de la belleza misma. Tenemos entonces un agustinismo de la «inquietud» en el «reposo». Es el agustinismo de la extática *caritas* de Buenaventura, de la visión contemplativa en Schelling, Schopenhauer y Schleirmacher, y también el modo como en Hegel la misma belleza mundana de los contrastes evoluciona como lógica inmanente de la belleza misma.

Tal oposición aparece, más profunda y agudizada, en ese conflicto que en una forma peculiar temen los ojos de Agustín y de todo agustinismo: oposición entre la carne, en cuanto asiento del pecado (en los extremismos de la doctrina del pecado original) y la carne en cuanto revelación del espíritu (como aparece en el momento central agustiniano del *corpus Christi mysticum*). Porque es claro que, a medida que la esfera de lo transitorio coincide con la región de lo corpóreo y, al mismo tiempo, esa única región de lo transitorio se opone a la región de lo inmutable, quedan identificados de algún modo la carne y el pecado. La oposición entre cuerpo y alma tiene en este punto casi igual sentido que entre pecado y santidad, pecador y Redentor. Viceversa, a medida que dicho aspecto no se verifica, o por lo menos queda mitigado por la opuesta consideración del «Verbo que se hizo carne», se obtiene una aproximación entre el cuerpo y el alma: juntos constituyen en este caso la región indivisible de lo transitorio y esa región es ahora revelación y espejo de la esfera inmutable. En el primer caso, la separación produce una belleza mundana realmente irónica: es la belleza seductora de las *Confesiones* y de la *massa damnata* de la ciudad terrena de Babilonia de los escritos antipelagianos. En cambio, en el segundo caso hay una real belleza terrena: es «el Verbo que se hizo carne» y la «cabeza y cuerpo, un Cristo», como alta e indestructible unidad de todas las rupturas (especialmente en el *de Trin* IV, 7,11; IV, 18,24ss).

Puede comprenderse qué agustinismos históricos se anuncian aquí. Es en primer lugar el agustinismo exagerado de un Gregorio de Rímini, como precursor primero del agustinismo de los Reformadores y después del agustinismo de Jansenio. Todas las crudezas reales del Agustín antipelagiano (en su oposición real,

aunque relativa, al Agustín antimaniqueo) se estructuran aquí en un sistema lógico: la virtud puramente natural se presenta como orgullo vicioso, supuesto que se encierra en sí misma; el pecado original llega casi a coincidir con la concupiscencia natural; los deberes naturales son como una dolorosa concesión que se hace a Babilonia; la vida terrena es una vida en muerte: *ex quo esse incipit in hoc corpore, in morte est (de civ Dei* XIII, 10). La doctrina de la «cabeza y cuerpo, un Cristo», aparece aquí casi exclusivamente bajo el signo de una sentencia de muerte para esta pecaminosidad original, total y casi incurable. En Lutero, como en Pascal, se construye una expresa *theologia crucis.*

Eso significa que el mundo de la encarnación es sólo «comprobable», por así decirlo, en la dolencia objetiva del mundo pecador en su pecado; y en una entrega subjetiva y sin condiciones a la sentencia de muerte, en la aceptación de la condenación (Lutero) y en el odio a la naturaleza (Pascal). La imagen opuesta la hallamos en el agustinismo romántico y, como continuación de ella, por intermedio de Baader, en la teosofía agustiniana de los nuevos rusos (desde Solowiev hasta Berdjajev, Chéjov, Bulgakoff). Sin duda podríamos decir también que aquí el pecado original es el fondo sombrío. En el romanticismo podemos constatarlo en los acentos irónicos y escépticos de sus doctrinas antitéticas y en la intervención satánica que se va reforzando más y más, y que aparece clara y expresa en la teosofía rusa (hasta introducir un aspecto diabólico en Dios mismo).

Pero aquí lo decisivo es lo otro, lo que ante todo da en rostro a la primitiva Reforma: la historia humana, que parece profana, es en realidad la historia directa de Dios. Esto lo constatamos, primero, en el modo con que se presenta a Cristo como Hombre-Dios, unificación de todas las polaridades, como la cristología agustiniana presenta a Cristo preferentemente como unidad de tensión entre lo eterno y lo temporal (*de Trin* IV, 18,24) o enlace entre lo mortal y lo divino (*de civ Dei* IX, 15). Por ese método, en el romanticismo se convierte Cristo en principio metafísico. Y esto se comprueba también en la forma que ante todo ha desarrollado la teosofía rusa, pero también está en el fondo de la concepción de Hegel y Schelling: la historia de la humanidad es un proceso vital de las tres divinas Personas. Se ve claro aquí cómo actúan los motivos agustinianos: en el *De Trinitate,* los «vestigios» e «imágenes» de la Trinidad recorren todo el cosmos infrahumano, de modo que éste constituye una «metafísica trinitaria»; así mismo, la filosofía de la historia de *La Ciudad de Dios* centra todos los acontecimientos históricos en torno a la lucha entre Jerusalén y Babilonia; finalmente, las *Enarrationes in Psalmos* y

los *Sermones* conciben toda la historia de un extremo al otro como historia del «cabeza y cuerpo, un Cristo».

Los motivos espirituales de índole general que aquí se enfrentan son indudables. Hoy son especialmente claros, si para el agustinismo del pecado original tomamos a Karl Barth: la esfera existencial es esfera de la incurable ruptura diabólica, especialmente en sus bienes naturales; si, por el lado opuesto, tomamos a Solowiev como clásico del agustinismo de la historia en cuanto teofanía: la esfera existencial desaparece ante la visibilidad perfectamente comprensible del Dios escondido. Dentro del primer motivo, casi toda huella del «espíritu» se reduce al aspecto trágico y grotesco de la «carne». En el segundo, toda «carne» queda docéticamente espiritualizada como manifestación del «espíritu».

También aquí podría hablarse de un arreglo en el mismo Agustín. El Agustín maniqueo y el antipelagiano son dos polos tan opuestos, que el mismo Agustín ha sentido la necesidad de explicarse mediante las *Retractationes*. Entre esos dos polos extremos está situado el Agustín antidonatista, especialmente en las *Enarrationes in Psalmos* de este período central. Agustín formula fundamental y claramente el motivo que más tarde redactará el Concilio de Trento frente a la teoría del pecado original de la Reforma: el «dolor, entre las consecuencias del pecado original, es co-pasión con Cristo», y va incluido en el orden de la encarnación, que todo lo penetra. Con eso queda, por un lado, excluido un agustinismo protestante del pecado original; co-pasión con Cristo significa actividad cristológica real. Pero, por otro lado, tampoco se volatiliza al hombre pecador en una pura teofanía: es co-pasión con Cristo, esto es, auténtico fracaso y dolor del hombre pecador. La gradación que sube de cuerpo-alma a Verdad-Dios, que antes vimos como forma interna del arreglo agustiniano, toma ahora un aspecto más impresionante. En la dirección ascendente (agustinismo del pecado original) se tiene que ensanchar y ahondar el abismo entre el cuerpo, por una parte (concupiscencia de la carne empecatada) y, por otra, el alma, Verdad, Dios. En la dirección retrospectiva y total (agustinismo del «cabeza y cuerpo, un Cristo» que lo domina todo) se acentúa la dolorosa inclusión de lo corporal hasta lo inaudito de los misterios: es el poderoso y exaltado ritmo entre el dolor en el indulto y el indulto en el dolor. Pero, al mismo tiempo, ese arreglo conciliatorio es tan riguroso que nos permite comprender por qué en el agustinismo histórico ese ritmo se quebró y se sigue quebrando en las dos direcciones mencionadas; y nos permite adivinar también por qué el mismo Agustín histórico da marcha atrás no raras veces.

En este problema entre la carne y el espíritu se pone de mani-

fiesto que la última causa de todos los contrastes, que hemos ido distinguiendo, es la imagen de Dios. Cabalmente las antítesis eran tan amenazadoras porque siempre que uno de los polos sobrepujaba coincidía con lo divino. El agustinismo, como manifestación histórica, está caracterizado precisamente por ese aspecto que es una consecuencia lógica de la gradación. Dios está de algún modo en contacto directo con la más elevada de sus criaturas, que es la razón: Dios está en el «fondo del alma»; Dios está en la verdad y es la verdad. Dios está en el espíritu y es lo espiritual. Y, entonces, el polo contrario (mundo, esfera existencial, *mundus sensibilis)*, el acento de lo antidivino resbala hasta lo diabólico. Vemos que el problema de la profundidad del agustinismo es el problema de Dios. Y, así, lo que antes vimos es equívoco; mejor dicho, es un planteamiento de la imagen de Dios, lo que viene agudizándose desde las primeras cuestiones. No es una solución, como amplios círculos de investigación agustiniana solían predicar o predican, en una suerte de callejón sin salida.

La problemática de la imagen de Dios se funda más bien en lo que antes llamamos serie gradual ascendente y descendente. Si atendemos sólo a la dirección ascendente (del cuerpo al alma, a la verdad-bondad-belleza, hasta Dios), la gradación es una búsqueda del auténtico «Es»: «aquel simple *es* busco yo; busco el genuino *es;* busco el verdadero *es*» (*in Ps* 38, 7). Ante ese divino *es,* todo otro *es,* es un *es* que no es» *(ibid.)*. O positivamente expresado: «Qué cosa *es,* sino porque eres tú?» (*Conf* XI 5,7). He ahí lo que se encierra en la breve fórmula de las *Confesiones:* «Tú me levantaste para que advirtiera que lo que yo veía era, mientras yo, que lo veía, no era aún» (*Conf VII,* 10,16). La primera consecuencia de tal actitud es que todo lo que cae de la parte de acá de la gradación es en sí misma un *nada,* a lo sumo un *nada-algo,* o el «ser que no es», propio de la caducidad de todo lo contingente y transitorio. La segunda consecuencia es que Dios no sólo recibe todas aquellas expresiones de atributos participados, que anuncian una realidad, por tanto, el ser real, el uno, la verdad y bondad, la belleza, el hoy, etc., sino que aparece también como totalidad de todo aquello que en formas aparenciales discrepantes se anuncia como infradivino: «Todo se te convierte en Dios, porque él es para ti el conjunto de todas aquellas cosas que amas» (*in Ioh* 13, 5). He ahí por qué implica la gradación tanta inquietud: porque significa la preocupación objetiva por la falta de ser de las cosas, que sólo tienen «el ser que no es», el «ser que era y será» y, en consecuencia, nos sobrecoge la preocupación subjetiva de la impaciencia «de los estímulos interiores» (*Conf* VIII, 8,12). Con eso, tenemos aquel agustinismo para el que el hombre

es hombre-abismo, porque es la nostalgia del «hacia el infinito», frente a Dios, el cual es la única claridad del hoy, del es y de la verdad-bondad-belleza. Es una teología negativa, en cuanto que todo hoy, es, verdad-bondad-belleza creados, se disuelve en esa informe nostalgia del «*in infinitum*». Pero es una teología positiva en su sentido de finalidad, en cuanto que Dios es identificado con el contenido claro y unívoco del es, verdad, bondad, belleza. La «desemejanza» termina en una «semejanza». Y con eso tenemos la fundamentación de ese agustinismo histórico, que podemos llamar gradual-idealista: es el agustinismo del *itinerarium mentis in Deum* de Buenaventura, la visión intuitiva de Malebranche, el «progreso indefinido» del idealismo alemán (que en Buenaventura aparecía contenido por la trama aristotélica, en Malebranche se desataba para disolverse sin miramientos en Dios, mientras en el idealismo alemán desembocaba en un puro actualismo del progreso indefinido en sí mismo).

La fórmula «todo se convierte para ti en Dios», en que se resuelve ese agustinismo, abre, sin embargo, otra perspectiva, la de la recuperación de la gradación. La gradación, bajo todos los aspectos que fundamenta el agustinismo gradual-idealista, mantiene sin duda el ritmo del «*plus ultra*». Pero ya antes hemos hecho notar que Agustín presenta con frecuencia la belleza mundana y antitética como belleza mundana, para acercarla así no poco a la belleza misma. La antitética polar, que caracteriza su estilo, se transparenta en una posible metafísica, y tal metafísica, que penetra hasta en la esencia de Dios. En cuanto Dios es «el todo de aquello que tú amas», entra en ese todo el conjunto de la belleza antitética del mundo, bajo una doble consideración. La total grandeza divina se muestra ante todo en los contrastes de la creación: los *Soliloquios* rezan en el sentido del agustinismo citado: «Dios Verdad, en quien, de quien y por quien es verdad todo lo que bajo cualquier concepto es verdad, etc.» (*Solil* I, 1,3). Pero rezan también: «Dios por quien todo el universo, aun incluyendo su parte siniestra, es perfecto» (*ibid.* I, 1,2). Eso se corrobora por la forma en que Dios aparece como incomprensible unidad de todo aquello que en la creación es antagonismo: «el cual es más íntimo a todos los seres, porque todos están en él, como lo más extraño a todos, porque es superior a todos..., más anciano que todos, porque es antes que todos, y más joven que todos, porque es después de todos» (*de Gen ad litt* VIII, 26,48).

La recuperación de las gradas en los escalones ya sobrepasados es aquí el antecedente de aquello que se desarrolla en el agustinismo de Nicolás de Cusa: Dios depende tanto de la *coincidentia*

oppositorum, que casi se identifica con ella. En la metafísica polar del Romanticismo (Baader, Görres, Schelling, Adam Müller) se llega hasta establecer en Dios una auténtica polaridad, por el influjo de Jacobo Böhme sobre Baader y de éste sobre el tardío Schellling y la teosofía rusa: es la polaridad de lo racional (lo propiamente divino) y de lo irracional (diabólico) en Dios. Se trata ya de la descarada irrupción de la herencia maniquea, que en Agustín se mantiene contenida, y sólo actúa en el modo como el misterio del mal aparece con carácter sombrío, aunque luego se le va tejiendo con santa sagacidad en el tapiz único de la providencia divina: «Oh Dios, en quien están todas las cosas, para quien, sin embargo, no es torpe la torpeza de la criatura, ni nociva la malicia, ni falsa su falacia» (*Solil* I, 1,2).

La consecuencia lógica de esa concepción de Dios es acentuar resueltamente la incomprensibilidad de Dios: «si tú lo comprendes, ello no es Dios» (*serm* 117, 5). La inquietud que provocaba el agustinismo idealista, rectilíneo y progresivo provenía de que todo, en su relativo hallazgo y reposo («Dios se ha escondido para que lo busquemos con el fin de encontrarlo»), termina en una más fuerte inquietud: es perderse en el misterio de Dios, «de quien yo podría decir únicamente lo que no es» (*in Ps* 85, 12). «Dios es inmenso para que le sigamos buscando aún después de haberlo encontrado» (*in Joh* 63, 1). La palabra del abismo humano cobra aquí profundidad de símbolo frente al abismo divino, y todavía más profundamente desde ese abismo humano cobra mayor profundidad la experiencia subjetiva del abismo divino. Este es el sentido que encierra la llamada teoría psicológica de la Trinidad de Agustín: presentimos la posibilidad de llegar a conocer la íntima vida divina a través de la humana; pero al fin la teología positiva del agustinismo rectilíneo e idealista se remite a otra más elevada teología propiamente negativa. Dentro de esta teología, las palabras *es, verdad-bondad-belleza, hoy,* etc., sólo nos dejan percibir una «mayor desemejanza», que se nos pierde en el misterio: todas esas grandes palabras, cuando se refieren a Dios, sólo «dicen lo que Dios no es» (*in Ps* 85, 12).

He ahí cómo la típica doctrina agustiniana de la Trinidad viene a ser la conciliciación de los dos agustinismos mencionados. Esa doctrina de la Trinidad afirma el punto más alto del agustinismo rectilíneo e idealista: ternario de los vestigios del ser, ternario en el espíritu (ser, saber, querer: memoria, entendimiento, voluntad, etc.), ternario objetivo idealista (verdad-bondad-belleza). Pero anuncia, por otro lado, la presencia de las tensiones en el interior de Dios, que se resuelven en la Unidad. Esta es la más elevada conciliación y, por lo mismo, el punto final. Porque en

el único punto que admite una resonancia ulterior se trata casi exclusivamente de incluir laicamente a Dios dentro del mundo, como si fuese su alma y esencia, su principio objetivo ideal, racional y polar. Es verdad que Hegel mantiene la contienda a favor de su sistema lógico bajo el signo del evangelista que orientó también a Agustín en el mismo punto culminante de su sistema: Juan el Evangelista, «que había trascendido la creación» (*in Joh* 1, 5) y pentrado en el «secreto divino» (*de cons evang* I, 4,7) de la vida trinitaria (véase a este respecto el prólogo de Hegel a la segunda edición de la Enciclopedia). Pero el agustinismo trinitario de Hegel es una división y negación de sus elementos. Por un lado, es un agustinismo rectilíneo e idealista tan pronunciado, que la Trinidad divina acaba por convertirse en una fácil fórmula lógica; pero, por otro, se subordina tanto al agustinismo polar trágico, que la polaridad intramundana se convierte inmediatamente en un proceso vital divino, en un antagonismo dentro de Dios. Es agustinismo de un romanticismo racionalista y un racionalismo romántico.

3

EL AGUSTINISMO EN SU ASPECTO FORMAL

Desde la cumbre de esta revisión histórica del problema aparece con claridad cuál es el punto discutido a través de todas las cuestiones sobre el agustinismo. Es el problema que atañe a la formalidad que se juega entre Agustín y Hegel, como la materialidad consistía en la metafísica trinitaria: «Creer para entender». Para Agustín el creer-entender-ver es la metodología de su pensamiento no sólo aplicada, sino defendida expresamente. En cambio, Hegel en su controversia con Tholuc (en el prólogo a su segunda edición de la Enciclopedia) rechaza expresamente la fórmula anselmiana *credo ut intelligam* al fundamentar su paso metódico de una religión vital a una «religión clara» (de un conocimiento absoluto). Y este es el problema fundamental y formal que hallábamos en todos nuestros agustinismos: ¿se produce aquí un progreso (intrateológico) del contenido de la revelación hasta su última y formal estructura que todo lo condiciona *(intelligere,* como *intelligere credendum credendo)* o ¿es más bien una «ilustración del lenguaje religioso y simbólico» mediante un sentido racional (el *intelligere,* como *intus legere* del *credendum)* en una pura inteligibilidad?

Es indudable que media un abismo entre la forma en que Tomás de Aquino recoge la fórmula agustiniana fe-inteligencia (para establecer un primado de la teología) y la forma en que la enuncia Hegel en su *Fenomenología del Espíritu,* para terminar en un primado de la filosofía. No se debe ocultar, sin embargo, que también Tomás de Aquino considera la fe como fase incompleta (supuesto que en ella tenemos una *determinatio intellectus per voluntatem* ver q. 14 a. 1 corp.), que deberá terminar en inteligencia: *accipiat per viam credendi aliqua, per quae manu ducatur ad perveniendum in perfectam cognitionem* (ver q. 14 a. 10 corp.), y que expone el método utilizado por él, que consiste también y precisamente en ayudarse de silogismos racionales. Tampoco puede negarse que Hegel parte de principios teológicos (teología y encarnación); hasta cabe la fundada sospecha de que los fundamentos hegelianos, que en apariencia son totalmente de razón, están ya predeterminados por sus teológicos puntos de partida. Porque el joven Hegel se propuso explícitamente una finalidad teológica, que claramente se echa de ver todavía en la controver-

sia con Tholuc, a saber: sustituir la «inquietante teología del pecado» por una «teología calmante» de la Trinidad, que se da a participar. ¿Dónde está esa clara diferencia entre los rasgos de razón, con ayuda de los cuales levantó Tomás de Aquino su teología racional, y el camino evolutivo hacia una religión de la evidencia, que implantó Hegel? El problema que aquí tocamos no atañe al contenido de la teología, que es distinto en ambos (católico o protestante), ni tampoco de la filosofía (aristotélica o kantiana-spinozziana), sino al método que se ventila entre los dos.

Este método está ya, en Agustín y en el agustinismo, determinado por su actitud frente a Platón y al platonismo. Si nos fijamos sólo en un punto de vista, recibimos la impresión de que todo lo que anteriormente hemos ido delineando como estructura del agustinismo no es en el fondo otra cosa que platonismo en lenguaje cristiano. El primer antagonismo (agustinismo del amor y agustinismo de la verdad) está ya planteado en Platón. Por una parte, la pura ciencia tiene que irse desembarazando de todo lo que atañe a la esfera de la vida experimental, de placer y sufrimiento, hasta la muerte. Pero, por otra parte, aun en el *Symposion,* el eros es el camino hacia la esfera ideal, y la filosofía se realiza en la vivacidad del tú al tú *(Phaidros* 275D; 276A; 276E; 277A; *carta 341* CD). Parece una síntesis resultante de la armonización de los contrarios *(Politéia* VII, 537C; *Nómoi* VII, 816E; *carta 344* B), que viene a coincidir con la «recta opinión» *(Theaítetos* 190A; 194E; 195A; *Politikós* 309C; *Menón* 98A; 99A).

La síntesis entre el agustinismo del alma y el agustinismo del «en sí» lleva marcado en la frente con demasiada claridad el origen platónico, para necesitar más demostraciones. Aquí se ventila el problema íntimamente platónico, planteado entre un subjetivo internarse en el alma (el *tautón,* en sentido de *autén... eis autén sullégesthai* del alma, *Phaidon* 83A), y la contemplación del puro Ser *(el tautón como kath'autó,* del *alethés-agathón-kalón, Hippias maior* 289C, etc.). Es el problema que ampliado constituye el platonismo del ántropos y el platonismo del logos.

Todavía más profundamente nos lleva al platonismo la antítesis entre el agustinismo del puro espíritu y el agustinismo de la carne-espíritu. Aquí topamos con el problema de la separación *(khorismos)* de origen platónico. Por un lado, se llega al exterminio radical de todo lo que pertenece a la esfera de lo vivo experimental *(Phaidon* 65C, etc.), mientras por otro lado (en conformidad con el ideal formal de las ideas ejemplares, de la norma rítmica) se llega a una correspondencia íntima entre lo divino espiritual *(Theós noetós)* y lo divino-sensorial *(Theós aisthetós.*

Timaíos 92C, 29E, 31B): el cuerpo es *soma* como *sema,* sepultura, y *sema,* revelación visible.

También la última e íntima antítesis del agustinismo, la que se produce entre el agustinismo gradual-idealista del Dios verdad-bondad-belleza y el agustinismo polar trágico del Dios incomprensible, de las últimas contradicciones mundanas, aparece en la concepción platónica. La hallamos, por un lado, en el modo cómo en Platón lo divino es «noético» *(Theós noetós)* ya se trate de las eternas Ideas ejemplares, ya de la norma formal *(Nómoi* IV, 716A-D); mientras, por otro, lo divino queda subordinado a la santa locura *(Phaidros* 244A), al arrebato extático *(Phaidros* 244D) de la purificación del elemento báquico y de la mixtura mortal *(Phaidon* 69C-D; 85D; 64A, 65A, etc.). Añádase a esto el que precisamente estas últimas proposiciones platónicas son las que se desarrollan en la vibrante *theología negativa* de Plotino y se entenderá la expresión de Agustín en sus primeros escritos: «aquella boca de Platón, que en filosofía es lo más puro y brillante que existe, resonó de un modo peculiar en Plotino, ya disipadas las nubes del error» *(contra acad* III, 18, 41).

Pero el mismo Agustín anota en las *Retractationes,* desaprobando ese texto dedicado a los antiguos filósofos: «alabanza indebida a hombres impíos» *(Retract* I, 1,4). Y no se trata de un vulgar escrúpulo que gobierne aquí su pluma, antes bien, en estas apostillas del revisor se patentiza el mismo gran problema que desde otro punto de vista dominaba al notable diálogo platónico *Eutyfrón.* El Agustín de las *Retractationes* considera que la orientación hacia un planteamiento filosófico, al modo de sus primeros escritos, atenta a la soberanía de Dios; en el aspecto objetivo, porque él permanece «separado y diferente frente a todo lo que está fuera de él o puede ser pensado» (como dice el Vaticano I); en el aspecto subjetivo, porque hay que entregarse a Dios sin reservas ni condiciones (es el *voluntarie, gratis, caste* de las *Enarrationes).* En el *Contra academicos* había dicho: «nada hay en el hombre superior a la razón»; a esto replican las *Retractationes* en el sentido indicado: «no debe vivir según la razón el que quiera vivir bienaventurado..., sino que la razón se ha de someter a Dios» *(Retract* I, 2,3; I, 1,2). Por el contrario, el Platón del *Eutyfrón* trata de ajustar lo vivo y personal de Dios a la norma racional de lo «en sí» (racionalismo religioso de Platón). El Olimpo es suplantado por el *topos noetós.* Acontece eso a la vista del serio interrogante (que en forma semejante dominará la contienda entre el tomismo del Dios-verdad y el escotismo del Dios-libertad): «¿Es lo justo amado por los dioses porque es justo, o es justo

precisamente porque es amado?» *(Eutyf* 15B). En virtud de ese interrogante, se corta el diálogo sin solución.

En esta problemática, que ilumina como un relámpago la caída de Hegel desde lo alto de la Trinidad hasta la fórmula lógica y formal, se revela el otro aspecto de la relación entre Agustín y Platón, y juntamente entre la fe y la inteligencia. En la primera antítesis agustiniana ese aspecto aparece claro en el doble sentido de los términos entender y amar, que allí imperan. En el entender aparece una insoluble oposición entre la fundamental fórmula agustiniana «creyendo-entender» *(si maneatur in eo quod creditur, in Joh* 40, 9) y el modo con que en Platón la fe es un segundo escalón (después de la *eikasía,* conjetura) ordenado a la escala de la inteligencia. Es un escalón bajero de lo sensorial *(aísthesis)* ordenado al escalón superior de la inteligencia *(epistéme* y *nóesis),* como relación entre materia y forma *(Politeia* VI, 511E; VII, 533E; 534A). Hegel (en la *Fenomenología del Espíritu)* es aquí la inmediata reencarnación de Platón, mientras que Tomás de Aquino (en su filosofía de la teología) es inmediato desarrollo de Agustín. Pero esto se despeja más decisivamente en el amor. Aquí se discute la conocida oposición entre el *eros* platónico y la *caritas* agustiniana. Cierto, Agustín habla tanto de *amor* como de *caritas* y el amor a Dios visto desde el hombre no es el amor satisfecho y generoso, sino el amor ávido que busca a Dios, un amor en el que Dios es amado por él mismo *(voluntarie, gratis, caste);* pero tal que satisface plenamente la nostalgia y colma el «inquieto... hasta». Por eso, en realidad, el amor agustiniano es, como el eros platónico, hijo de la necesidad, cazador de lo bello y bueno *(Sympos* 203B-D). Pero, después de eso, el eros platónico en su propia profundidad es «eros del devenir y del nacimiento», esto es, creador de sí mismo en su forma activa *(Sympos* 206E); es, por tanto, no sólo una potencia superior a Dios, como mediador rítmico que une lo mortal y lo inmortal *(Sympos* 202E), sino que todo lo con-creado es para él puente y camino de paso de esa mediación entre las cosas bellas y lo «bello en sí» *(Sympos* 210E-211B).

En este punto explica Agustín el *amor* mediante la *caritas.* Toda divinidad interna y autosuficiente en el amor queda tan radicalmente descartada, que todo amor de la criatura a Dios, sólo es posible gracias a un previo amor de Dios a la criatura: el amor mismo es ya una dádiva del Dios amante, un regalo de la *caritas* de Dios, de ese amor liberal y autosuficiente: «para que sintiéramos el amor con que amamos, fuimos ya amados, cuando aún no teníamos amor» *(de gratia Xi* 26ss). Al mismo tiempo,

el convertir a la criatura en un mero medio o paso del amor personal queda interceptado, puesto que la misma relación con las criaturas es ya *caritas,* esto es, amor generoso y servicial. Es caridad bajo dos aspectos distintos, que evidencian por qué tiene lugar un radical «salir de sí mismo». Primero, porque desaparece la última autocontemplación del amor; también en el círculo de las criaturas, el amor sale de sí mismo para cumplir la ley del amor agustiniano: «sólo sabe amarse a sí mismo aquel que ama a Dios» (*de mor Eccl* I, 26,49); y segundo, porque en el fondo esta *caritas* no es creación del amante, una última divinidad del amor creador, sino la manifestación y comunicación del *Deus-caritas:* para él es una realidad el hombre amante, pero sólo un instrumento: «mira dentro de ti, mira de dónde te viene el amor que tienes al prójimo, y verás a Dios en cuanto cabe» (*in Joh* 17, 8). La caridad es, pues, un derivado «amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo» (*de civ Dei* XIV, 28).

Correspondiendo a esa *caritas* (como forma de la fe) se sigue la formación de la inteligencia por «el amor en la fe» (*in Joh* 75, 5). Todo lo creado implica a Dios (como implicación del fundamento) de un modo radical en cuanto potencia abierta a su soberanía. Así se realiza lo que es propiamente agustiniano por encima de todo: objetivamente hablando, «el hombre no es nada en sí..., ya que en tanto es en cuanto contempla a aquel que es en sí» (*in Ps* 121, 12). Subjetivamente, se anuncia de este modo: «olvido de sí mismo por amor al inmutable Dios» (*de liber arb* III, 25,76). Eso significa el incondicional «Dios en sí mismo», o bien, «agrada a Dios aquel a quien Dios agrada» (*in Ps* 32, II s 1,1).

Esto queda decisivamente fijado en la forma en que la inteligencia influye en la fe. Agustín conoce bien una precedencia de la razón (*ratio praecedit fidem).* Pero todas las razones que pueden conducir a la fe (los posteriores *praeambula fidei)* se concentran exclusivamente en el sacrificio, es decir, en sumergirse y emerger de la investigación en la fe: esto culmina diciendo que en la fe «viene sacrificada» la evidencia en un doble sentido: su momento actual queda sacrificado a la visión objetiva de la fe en la autoridad; y su momento objetivo (que tiende a reducir todo lo fáctico y personal a lo «en sí» de lo verdadero-bueno-bello) queda sacrificado a la fe en la autoridad, es decir, a lo personal y personal histórico-fáctico. Agustín presenta aquí sin miramientos, como sentido de la razón, «ese salto adentro de la tiniebla de la fe». Toda fundamentación histórica tiene como sentido propio entender la palabra (del evangelio de Dios), que reclama el sacrificio: *intellige ut credas verbum meum* (*serm* 43, c. 3,4-7). Y toda fundamentación objetiva tiene como sentido propio entender la

convivencia del mismo sacrificio. La «precedencia de la fe a la razón» queda fundamentada, puesto que «ese orden es necesario para cosas tan altas que el hombre no puede comprender» (*ep 120,* 1,3). La intención determinante de la precedencia de la razón (entelequia), es la precedencia de la fe. Se plantea aquí un estricto «así como»: en tanto la razón precede a la fe, en cuanto eso es ya *in fieri* la *fides praecedit rationem.* Sólo de este modo el aspecto humano aparece como subordinado a la precedencia del aspecto divino: a la «libre gracia».

La consecuencia inmediata de esa precedencia provisional de la razón nos hace ver que la luz del conocimiento, que proviene de la fe, es resplandor de la tiniebla de la fe, es decir, es luz puesta no aquende, sino allende la noche de la fe. En su sentido propio no se trata, pues, de crecimiento de la luz «natural», que prevalece a pesar de la noche de la fe. Se trata de la misma luz divina que crece en esa noche de la fe hasta llegar al mediodía de la visión beatífica. El orden de crecimiento creer-entender-ver es crecimiento en el sentido agustiniano de la fórmula del amigo: «El debe crecer y yo decrecer». La noche de la fe, en ese sacrificio de la razón, no queda eliminada en la inteligencia, sino que crece con el conocimiento. Va creciendo hasta el «Dios, todo en todo», va creciendo en la noche del Dios incomprensible, que habita en la luz inaccesible.

Con esto se aclara la segunda determinación de la inteligencia agustiniana: desemboca radicalmente en el misterio incomprensible, tanto en Agustín como en su forma sistematizada por Tomás. En cambio, el paso hegeliano de la fe a la inteligencia, desemboca en la comprensión de la razón. Mientras Hegel termina en un sistema seco y formalista, se abre en Agustín un camino «hacia el infinito». Lo que aquí acontece es un abrirse y dilatarse a la infinitud de Dios; «Dios nos dilata cuando da largas a nuestro deseo; con el anhelo dilata el alma y, dilatándola, la hace capaz» (*in ep Joh* 4, 6). Todo comprender se reduce a comprender que ello es incomprensible: «tener averiguado cuán incomprensible es lo que se busca» (*de Trin* XV, 2,2). Por una parte es sumergirse y engolfarse sin miramientos en la noche de las profundidades de Dios: «con el fin de que le busquen para encontrarle, Dios se ha escondido; y con el fin de que le busquen aún después de haberlo encontrado, es inmenso» (*in Joh* 63, 1). Pero, por otra parte, así precisamente surge el «hombre justo»: «cada vez se hace mejor quien busca tan gran bien, al que buscamos para encontrarle y encontramos para buscarle» (*de Trin* XV, 2,2).

Partiendo de aquí, se comprende desde qué punto se busca

la concordia en la oposición de los agustinismos. Se nos anunciaba ya en el modo en que las antítesis, que íbamos examinando, se superan a medida que se aproximan a la esfera divina. Esta es en realidad la última y definitiva consecuencia de lo agustiniano: objetivamente, Dios es la unidad de aquello que en la creación es contradicción; subjetivamente, por tanto, lo agustiniano consiste en un relativo «mantenerse por encima de las tensiones»; porque quien busca no reclama la unidad para utilizar un contrario contra otro (con lo que uno de ellos quedaría divinizado), sino sólo para que esa tensión de contrarios le revele y acerque la «belleza siempre antigua y siempre nueva». Por eso se compenetran aquí los dos agustinismos fundamentales. Por un lado, tenemos: «todo se convierte en Dios para ti» en la exclusividad divina; «en la tierra una cosa es la fuente y otra la luz... Pero esta fuente es también luz» (*in Joh* 13, 5). Por otro lado, tenemos el implacable juego de las antítesis agudas; si bien ello significa un «dolor transido» por la búsqueda del Es y del Uno (*Conf* IV, 10); todavía se comprende la belleza del mundo en un arreglo de los contrastes (*de civ Dei* XI, 18). Porque lo primero se había comenzado a la vista del yo, mientras que lo segundo es ver a Dios y desde Dios: es aceptar la dolorosa concordia de los contrarios, por la que rezan con ardor los *Soliloquios:* «Dios, sobre el cual nada, fuera del cual nada, y sin el cual nada» (*Solil* I, 1 y 4). Dios es el todo.

4

AGUSTIN Y DESCARTES

Hegel, en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía,* abre el período que comienza en Descartes con las siguientes palabras: «en este nuevo período histórico, el gran principio es el pensamiento, el pensamiento que brota de sí mismo, esa interioridad que se manifiesta principalmente en el terreno de la religión cristiana y constituye el espíritu protestante. El principio universal significa ahora mantener en su pureza la interioridad, y relegar a segundo término la extinguida exterioridad, la autoridad, considerándola como inválida e improcedente. El pensar, el pensar por sí mismo, es ahora, según ese principio de la interioridad, el fruto más puro de lo interior. Esa interioridad es la que se implanta ahora por sí misma» (*Obras* XIX, Stuttgart 1928, 328). La puerta de entrada a este período histórico es (también conforme a la opinión de Hegel) el encuentro de dos posturas opuestas: el empirismo realista de Bacon y el teosofismo trágico y dialéctico de Jacobo Böhme. Y con esto queda planteado ante nosotros el problema de la relación de Agustín con la Edad Moderna.

Agustín fue reclamado, en el aspecto religioso y teológico, como partidario del principio de la Reforma, como partidario de la interioridad frente a la autoridad. Del mismo modo, la moderna filosofía, que empieza con Descartes, parece que es en el orden del *intelligere* lo que fue la Reforma en el orden del *credere*. Desde el *cogito* de Descartes, pasando por la «unidad sintética del yo» de Kant, hasta el «espíritu consciente de sí mismo» de Hegel, contemplamos en primer término el progreso de la interioridad protestante, de que nos habla Hegel. Y es también el progreso de la dialéctica interna de dicha interioridad. Porque, por un lado, el mundo queda radicalmente «secularizado», y la interioridad se implanta en la realidad de un mundo puramente mundano. Y, por otro, se impone como consecuencia la doctrina protestante del pecado original, es decir, se acentúa el significado trascendente de este mundo como oposición entre Dios y el Diablo, antítesis *intra divina* entre un Dios satánico de la ira y el Dios propiamente dicho de la misericordia. Tal «secularización» se verifica en la filosofía moderna en las tendencias que se introducen con Bacon y triunfan en Locke y Hume: realismo y renuncia al «idealismo irreal». Pero, por otra parte, la teodialécti-

ca, para decirlo brevemente, se orienta hacia los motivos que en Jacobo Böhme quedan definitivamente fijados, pasan a los extremismos de Pascal y terminan en las antinomias de Kant, en la indiferencia de las antítesis de Schelling, en la unidad de los contrarios de Hegel y el antagonismo de la unidad y finalmente en la dialéctica de doble sentido de Kierkegaard.

Cuando comparamos la correspondencia de las tres principales obras de Descartes, *Discours de la méthode, Méditations* y *Principes de la Philosophie,* con los primeros escritos agustinianos, podríamos realmente pensar en una reencarnación del padre de toda la filosofía cristiana en el «verdadero iniciador de la filosofía moderna», como Hegel llama a Descartes. Esa propuesta de la primera meditación, el abandono de todo, para sumergirse en las profundidades interiores del espíritu, es también la primera exhortación del recogimiento agustiniano: «abandona todo lo exterior... desciende dentro de ti mismo, preséntate en tu propio sagrario, que es tu mente» (*in Joh* 23, 10). Si, por obra de ese despojo y abstracción, renuncia Descartes a todo, para quedarse en el propio yo, como con una «cosa que piensa», parece repetirse la coincidencia, puesto que ese yo es también el objetivo de Agustín; también él busca al «espíritu mismo» en su solitaria independencia. Si Descartes se apresura a establecer a Dios, como prerrequisito interno y necesario de su «cosa que piensa», eso mismo exactamente es lo que hace Agustín con su fórmula «Dios y el alma» (*Solil* I 2,7), admitiendo un íntimo contacto directo entre ellos. En ese sentido proclama: «no en cuanto al cuerpo, sino cabalmente en cuanto al alma, ha sido hecho el hombre a imagen de Dios... Dios nos deja ver en su imagen al Creador» (*ibid.*). Descartes pretende, por esa conexión entre la «cosa que piensa» y Dios, encontrar el camino para un más seguro conocimiento de las cosas. Y ésa es, asimismo, la intención de Agustín: «confía en la verdad lo que has recibido de la verdad... y todo podrás conservarlo en Dios... siempre permanente» (*Conf* IV, 11).

Sería imposible tirar una línea divisoria entre las extremas posiciones de Descartes y Agustín. En efecto, el *dudar de todo,* exactamente como la duda de Agustín, revela en la misma duda la certidumbre del pensamiento: «todo el que tiene conciencia de su vacilación, tiene conciencia de algo verdadero, y sobre ese punto de que tiene conciencia está bien seguro» (*de vera relig* 39, 73). Nada menos que el gran discípulo de Agustín, Tomás de Aquino, nos habla de esa íntima dependencia entre la universalidad de la filosofía y la universalidad de la duda: «como a ella le pertenece el estudio de la verdad, en general, le pertenece también la duda universal acerca de la verdad» (*in Metaph* III, 1).

No se opone a esto el llamado subjetivismo de Descartes. Porque también Agustín, no sólo alcanza a descubrir la verdad en sus siete grados del alma (*de quant an* 33, 70-136,80), sino que la sabiduría y la verdad son para él finalmente «modos del alma» (*Quid putatis esse sapientiam nisi veritatem*), en que el alma se equilibra (*de beata vita* 4, 33ss). Ni siquiera el matematicismo de Descartes, por el que lo real es dudoso, mientras lo matemático es «cosa cierta e indubitable» (*Oeuvres,* París 1824, I, 171), le separa de Agustín, como resulta evidente para quien lleva en el oído el pathos agustiniano de la «inmutable verdad de los números» (*de liber arb* II, 11,30).

Tampoco se debería afirmar con excesiva precipitación que Descartes carga el acento sobre el pensamiento, mientras Agustín lo hace sobre la verdad, o que Descartes acentúa el primado de lo subjetivo, mientras pone de relieve Agustín la objetividad de la verdad, «que tú no puedes llamar mía ni tuya» (*de liber arb* 12, 33). Eso sería olvidar la forma específicamente agustiniana en que Descartes define su actitud en el *Discours de la Méthode:* «al pensar mi pensamiento como participación en el pensamiento divino» (I, 159s); supera la duda en un yo superior del conocimiento (*mayor es la perfección de conocer que la de dudar, ibid.*, 159). Sería olvidar que las *Meditaciones* terminan en una admiración de esa luz infinita: «*admirar y adorar la incomprensible belleza de esta inmensa luz*» (*ibid.*, 291), de esa luz que se ofrece y entrega en la objetividad de la verdad misma, hasta el punto de que, al acentuar su incomprensibilidad, se llega hasta el positivismo de la voluntad de Dios, como el escotismo tardío (I, 279; III, 79,81,119).

A pesar de todo, queda entre ambos una diferencia típica y decisiva. Ante el problema de la duda, Agustín afirma que se da un «entender la verdad», *verum intelligit,* mientras que Descartes se contenta con un «yo pienso» y, concretamente, en el sentido del «yo, que lo pienso, soy una cosa» (I, 131). Más aún, en el sentido de un primado del «yo soy» en ese «yo pienso». En efecto, las *Meditaciones* presentan ese «yo soy» o «yo existo» como la primera realidad indubitable (*ibid.*, 248). Eso prueba que con frecuencia en Descartes se trata, al fin y al cabo, de «caminar con seguridad» (I, 131), de buscar garantías para «un hombre que camina solo y en las tinieblas», y ha de esforzarse, por tanto, «en marchar lentamente y poner tanta circunspección en todas las cosas, que aunque yo no avance sino muy poco, me guardaré muy bien al menos de caer» (*ibid.*, 139). Es una búsqueda de seguridad contra los pérfidos engaños de fuera, una

larga reflexión sobre las posibilidades de engaño por parte de Dios, o cuando menos por parte de un poder diabólico.

Reconocemos, rasgo por rasgo, el carácter del afán religioso de seguridad de Lutero, que ahora pasa a la filosofía: por eso, parece que pasan también sus resultados, la confianza exclusiva en la propia interioridad: el hombre que camina a solas, que estudia en sí mismo...» (*ibid.*, 139,132). Lo que se salva del incendio de la duda es, no la verdad en sí, sino el «*concebir muy clara y distintamente*» (*ibid.*, 159), esto es, una subjetiva «certidumbre... en el entendimiento solo, cuando tiene percepciones evidentes» (III, 15). No es un «primer principio» objetivo en el sentido de Platón-Aristóteles, o Agustín-Tomás (III, 14), sino que se establece como primer principio de la filosofía el «pienso, luego soy» (I, 158) en el sentido de un pensamiento que se conoce a sí mismo. Ni siquiera es pensamiento en el sentido objetivo de «pensamiento noemático», como diría Husserl, sino autoconsciencia, «*pensar... es no sólo entender, querer, imaginar, sino también sentir*» (III, 67s). Tiene, pues, razón Hegel cuando dice refiriéndose a Descartes: «El principio protestante es en el cristianismo la interioridad en general, que en cuanto pensamiento, se hace consciente» (*Obras* XIX, 331).

A partir de Descartes se abre ante nosotros aquella perspectiva fatal que en parte nos descubre Hegel. Esa posición garantizada de la verdad en la subjetividad puede darse activa o pasivamente: pasivamente, de modo que la subjetividad aparece como directa emanación de la verdad divina; activamente, de forma que la subjetividad como tal, en su finitud, es el lugar de la verdad, el Dios noético en el mundo. En el primer caso descubre Hegel con aguda mirada a Spinoza y también, aunque cristianamente condicionado, a Malebranche. Hegel define a Spinoza como «plena consciencia de Descartes» (XIX, 368): lo infinito y lo finito se identifican en Dios; es «la visión oriental de la absoluta identidad» (*ibid.*), en la que el mundo carece de realidad auténtica; todo es arrojado al abismo de la «identidad única... la realidad finita es nada, carece de verdad» (*ibid.*, 406). En Malebranche (forma paralela al spinozismo y, como él, desarrollo ulterior de la filosofía cartesiana) (*ibid.*, 411), la identidad queda limitada, según Hegel, por la «idea cartesiana de la asistencia divina en el conocer» (*ibid.*, 412), o como lo formula de Gratry, el posterior correligionario de Malebranche: «en opinión de Malebranche, Dios produce directa e inmediatamente todas nuestras ideas y sensaciones. Las produce por su presencia y su contacto, como produce en nosotros su propia idea, la idea del

infinito» (*Philosophie de la connaissance de Dieu*, París 1854, I, 401). Tanto en Spinoza como en Malebranche se trata de una mística de apropiación, a estilo luterano: los brazos que al parecer se abren para entregarse, se tienden en realidad para aprisionar.

En la segunda forma, o forma activa, en que la verdad toma posesión de sí en la subjetividad, hallamos el modo que se implanta en las categorías de Kant y se redondea en el ternario de Hegel: la forma de nuestro propio pensamiento encierra en sí y por sí mismo la absolutez de la verdad. Hegel, en su exposición, hace a Kant el reproche de una finitud horizontal, como reprocha a Spinoza una infinitud inviable. Con ese juicio, se limita Hegel a expresar con crudeza cuán titánicamente creció desde Kant hasta él la pretensión del pensamiento humano a divinizarse. En Kant la absolutez del pensamiento se hallaba instalada en la finitud; por el contrario, en Hegel se llega hasta la conquista del Dios vivo en un puro concepto; es decir, en la forma del juicio, que es, al mismo tiempo, unidad y distinción, se contiene la forma de la idea divina en su unidad y dialéctica íntima. De Kant a Hegel media el camino de la dominadora fiereza luterana, que pretende apoderarse del mundo y de Dios.

Es notorio que por ese camino —entre Scylla y Caribdis— irrumpe confusamente, como resultado, lo que debería ser controlado por el método del autodominio de «caminar con seguridad»: es la inseguridad de la vida, el inquieto y amargo vaivén, que el mismo Descartes nos describe en la primera parte del *Discours de la Méthode*. Más profundamente irrumpe aquí lo demoníaco de Occidente: tomar posesión de sí a viva fuerza, y lo demoníaco de Oriente: tomar posesión de sí mediante el ensimismamiento mágico. Irrumpe así un demonio más violento aún entre ambos: combatirse a sí mismo hasta la sangre y crearse a sí mismo en la lucha. La frase de Descartes acerca del hombre, tal como él lo vio, resulta terriblemente verdadera: «soy un ser intermedio entre Dios y la nada» (I, 295): voluntad de ser Dios, no siendo nada.

He ahí que la entrada en la Edad Moderna (con sus perspectivas finales) evoque la postura propiamente agustiniana: «nada esperes de ti mismo, sino de tu Dios... porque todavía no ha encontrado tu alma motivos para estar segura de ti» (*in Ps* 41, 12). El auténtico camino hacia el interior del alma es tan sólo camino de la definitiva abdicación de sí mismo en las manos de Dios; no dominar a Dios, sino adorarlo, como al «siempre mayor»; no que el sujeto se apoye en sí mismo, sino que «alabe a Dios», que es «la suprema ocupación del hombre» (*in Ps* 44, 9). Es el camino

de la redención de sí mismo a la vista, y precisamente a la vista, de los demonios de la derecha y de la izquierda: «aun cuando se trate de confesar los pecados, ha de hacerlo con alabanza de Dios» (*in Ps* 105, 2). La «evidencia», como principio subjetivo, queda superada por la *evidentia divinae majestatis,* es decir, por una evidencia, tan distante de convertirse en dominio, que obliga al investigador a doblar las rodillas a la distancia de la adoración: «Yo soy la verdad».

5

AGUSTIN Y PASCAL

Gratry, en su historia del problema de la teodicea, considera a Pascal como el polo opuesto de Malebranche, en quien la mística cartesiana del conocimiento alcanzó su expresión perfecta: «prestó a la filosofía el inmortal servicio de mostrar... la presencia de Dios en la razón. Era preciso mantener en el siglo XVII esta verdad fundamental, sostenida tan alta como la impotencia del pensamiento humano aislado de la fuente de Dios: ambas verdades, que Pascal y Malebranche defendían, cada uno desde su punto de vista, llega a veces al exceso y a la disonancia» (*Philosophie de la connaissance de Dieu* I, 405).

Podríamos convenir en ello, pero habría que elevar a teoría expresa lo que Gratry dice implícitamente: que él hace comenzar el problema de la filosofía moderna con Descartes, para desarrollarlo en Pascal y Malenbranche como en su antítesis interna. Según Gratry, en Fenelón los contrarios vuelven a reunirse para culminar en Leibniz, pasando por Petau, Thomassin y Bossuet. Descartes y Pascal se compenetran antagónicamente. Todo el aparente escepticismo de Pascal se fundamenta en el *pathos* cartesiano de la «cosa que piensa»: «el hombre está visiblemente hecho para pensar; es toda su dignidad y todo su mérito; su deber total consiste en pensar como debe; ahora bien, el orden del pensamiento radica en comenzar por sí mismo, por su autor y su fin» (Pascal, Brunschvicg maior, París, n.° 146). No se diga que la doctrina noética de Pascal termina en una polaridad entre el «espíritu de geometría» y el «espíritu de sensibilidad» (n.° 1) o más vivamente entre «mente» y «corazón» (n.os 206 y 228). Porque tal polaridad apenas dice otra cosa que lo que llama Tomás *intellectus principiorum* y *ratio conclusionum:* el *espíritu de finura* y el *corazón* pertenecen a los *primeros principios* (n.° 282) y el *espíritu de geometría* y la *razón* a las *pruebas* (*ibid.*), esto es, a la conexión precisa entre principio y consecuencia. Pero entonces —en la estrecha relación entre *corazón* y *amor*— se trata de asegurar la salvación mediante el Dios-verdad, diferente del *Dios de los filósofos y de los sabios.* Podríamos decir: se trata de un jansenismo noético: la verdad, que es Dios, sólo es asequible mediante una «gracia que fuerza libremente», y que va contenida en el *Dios sensible al corazón.* Diríamos que Pascal, con relación

a Descartes, significa un retorno claro a la pretensión protestante de asegurarse la salvación por el procedimiento de asegurarse la verdad.

Así se nos aclara el polo opuesto: la ruptura, que en Descartes apenas se dejaba sentir, se convierte en Pascal en tema expreso. Esto se produce en una forma relativamente neutral, en cuanto que las polaridades de Pascal son elásticas. No se trata de una «polaridad estática» que muestre la interna capacidad del hombre, sino más bien del movimiento continuo provocado por ella, del movimiento como contienda dialéctica: «en las disputas lo que agrada es ver el choque de las opiniones, no contemplar la verdad. Para hacerla notar con placer, es preciso mostrarla naciendo de la disputa... Nunca buscamos las cosas, sino la indagación de las cosas» (n.º 135). En un último refinamiento, se trata del desinterés estético del espectáculo: «burlarse de la filosofía, eso es auténtico filosofar» (n.º 4).

Pero así palpamos la forma más profunda de la polaridad: la ruptura propiamente dicha. Concreta y prácticamente se unen para destrozarse recíprocamente: «ambos principios de la verdad, la razón y los sentidos, además de carecer de sinceridad, se destruyen recíprocamente uno al otro» (n.º 83). Cierto, la humanidad constituye un punto medio, «salirse de la humanidad es salirse del centro» (n.º 378), pero ese centro significa, por una parte, que los hombres tienen abiertos los caminos hacia todos los extremos; y, por otra parte, que para ellos sólo es viable ese centro limitado: «las cosas extremas son para nosotros como si no existieran, y nosotros no existimos para ellas: se nos escapan y nosotros escapamos a ellas...

Podemos vernos en un vasto medio, siempre inciertos y vacilantes, empujados de un extremo a otro. Ardemos en el afán de encontrar un asidero firme y un último fundamento constante, para edificar allí una torre que se eleve al infinito; pero todo nuestro fundamento se resquebraja y la tierra se abre hasta los abismos... Nada puede fijar lo finito entre dos infinitos, que le limitan y le huyen» (n.º 72). El «medio entre Dios y la nada», de Descartes, se exagera aquí hasta el extremo. El hombre es el «monstruo incomprensible» (n.º 420), un «medio entre la nada y el todo», pero tal, que es una «nada respecto a la nada» (n.º 72). Es «la quimera, el caos, un imbécil gusano de la tierra, entre depositario de la verdad y amasijo de incertidumbre, auténtica gloria y abominación del universo» (n.º 434). Eso significa que la inquietud del movimiento continuo entre los polos opuestos es la concupiscencia noética: querer ser Dios, y morder el polvo de la tierra: «cosa extraña... que el misterio más alejado de nuestro

conocimiento, que es el de la transmisión del pecado original, sea una realidad sin la que no podemos tener conocimiento alguno de nosotros mismos» (n.° 434). En consecuencia, se impone un acentuado odio a sí mismo: «la verdadera y única virtud es odiarse, ya que somos odiosos por nuestra concupiscencia; y buscar un ser realmente amable, para amarlo» (n.° 440). «Fue preciso que la verdad haya venido, para que el hombre no viviese ya en sí mismo» (n.° 440).

Pero si la invencible «concupiscencia» es «el pecado original noético» (sentido protestante), se impone por necesidad interna la última palabra del *Deus absconditus,* la predestinación directa. La «ruptura noética» termina consecuentemente colocando cierta tiniebla en Dios. Pascal da la razón al escéptico que se lamente: «miro por todas partes y no veo por doquier sino oscuridad» (n.° 229); «no sé quién me ha arrojado al mundo, ni qué es el mundo, ni qué soy yo. Vivo en una ignorancia terrible y total» (n.° 194). «Es incomprensible que Dios exista y es incomprensible que no exista» (n.° 230). Y la consecuencia es la actitud de la apuesta: «Arriesgar con certidumbre para ganar con incertidumbre» (n.° 233). Para ello, el presupuesto personal consiste en «aceptar» la verdadera y única virtud... de odiarse... y de buscar un ser realmente amable, para amarlo». Y ese es precisamente el *Dios sensible al corazón,* es decir, la libre elección. Ya no queda nada, sino la última consecuencia, en la que la Reforma se «noetiza» y el Dios-verdad de Descartes, con su voluntad irracional, se expresa plenamente: «hay suficiente claridad para alumbrar a los elegidos y bastante oscuridad para humillarlos. Hay bastante oscuridad para cegar a los réprobos y bastante claridad para condenarlos y hacerlos inexcusables» (n.° 578).

Es indudable que este auténtico Pascal interpreta con inaudita crudeza al Agustín que, empeñado en la lucha contra el pelagianismo de «la razón sana y la voluntad íntegra» y contra el *pathos* de sus propios escritos juveniles, desenmascara al hombre, dejándonos verlo dominado por un eterno desasosiego e inanidad: «los días del tiempo presente vienen par no ser» (*in Ps 101,* 2,10). Nos presenta al hombre, que languidece en la vida presente: «nacer aquí y en un cuerpo mortal es empezar a enfermar y agonizar» (*in Ps 102,* 6); al hombre sumergido en la presente noche: «esto es una noche, porque aquí yerra el género humano» (*in Ps 138,* 16) «todo corazón permanece cerrado a todo corazón» (*in Ps* 55, 9).

En esta filosofía realista de la noche surge amenazador aquello que en Pascal fulgura siniestramente, y rechina con dolorosas estridencias. También Agustín exagera y provoca el pánico con

sus antítesis, pero en el fondo de ellas vibra como un manso y sosegado reir: «ello es así, efectivamente..., y ¿qué le le vamos a hacer?». No aparece obsesionado por su propia seguridad. Por el contrario, percibimos como un retirarse a descansar «a la tranquilidad de la noche»: «un abismo se abre en el corazón del hombre bueno; también lo hay en el corazón malo; pero estos abismos están patentes a Dios, a quien nada se le puede ocultar» (*in Ps 134,* 16). El catolicismo recusa esa incondicional exigencia de salvación y en conformidad con tal actitud, no me concierne a mí lo que me puede acontecer. Yo me he olvidado de mí mismo, para entregarme a la gloria de Dios: «tanto cuando brilla esta noche, como cuando se cierra... siempre esté la alabanza de Dios en tu boca» (*in Ps 138,* 16). Frente a todos los radicalismos, Agustín lleva el problema a desembocar en aquella humilde clemencia que nunca se cansa de predicar contra los donatistas, a quienes podemos considerar como padres del jansenismo y de Pascal: «Dios quiso que estuvieran aquí mezcladas todas las cosas temporales» (*in Ps 66, 3*): «viviendo entre las cosas humanas, no podemos evadirnos de ellas. Hemos de vivir con tolerancia entre los malos, porque cuando éramos malos, vivieron los buenos con tolerancia entre nosotros» (*in Ps 50,* 24). Así se alcanza aquella paz superior y santa, que proviene de la majestad de la alabanza divina: «únete a la eternidad de Dios y con él espera lo que es inferior a ti» (*in Ps 91,* 8,10). La noche que arrastra hacia las profundidades, y la preocupación por la luz que ensaya impetuosos vuelos, se mantienen sumisas en este silencio: «No me oprimen las tinieblas de Dios, porque tampoco me enorgullece la luz de Dios» (*in Ps 138,* 16). Por encima de todas las agudas antítesis reina la «siempre vigilante paz» (*in Ps 114,* 6), de la «infantil ancianidad y de la anciana infancia» (*in Ps 112,* 2).

6

AGUSTIN Y HEGEL—KIERKEGAARD

El concepto de idea *clara y distinta* de Descartes casi implica gramaticalmente el carácter de lo que modernamente se llama Ilustración y Clasicismo. Del mismo modo, en sentido contrario, el hombre de las *contradicciones* y su *Dios escondido,* propios de Pascal, anuncian el irreconciliable polo opuesto: el Romanticismo. Es cierto que en Descartes ese claro pensamiento de la Ilustración se somete en último término a la oscuridad de la fe, que él mismo acentuó. Sin embargo, tiene razón Hegel cuando, al interpretar la postura cartesiana, hace esta observación: «se debería deponer todo prejuicio, es decir, se debería deponer cualesquiera postulados que en esa forma hayan sido aceptados como inmediatamente verdaderos, y se debería comenzar por el pensamiento; habría que llegar a una posición segura, para alcanzar un genuino punto de partida» (*Obras* XIX, 335). Esto quiere decir que Hegel no nos presenta al Descartes personal, sino que prefiere el tipo tradicional, pues, sin duda, es éste en el que quiere fundamentar todos los principios, esto es, en el pensamiento, que es el principio absoluto. En tal sentido, decimos que Hegel es la consumación de Descartes. Porque en Hegel, el pensamiento ya no se contenta con ser acto, sino que se constituye en su propio objeto, como lo formula paladinamente el *Sistema de Filosofía:* «El acto libre de pensar consiste en colocarse en el hito y punto de mira, donde el pensamiento se mantiene solitario: de ese modo se crea a sí mismo y se constituye en objeto de sí mismo. La filosofía se nos presenta como un círculo que vuelve sobre sí mismo» (*Obras* VIII, 63s). Es la plenitud de Descartes: el *pensamiento* es lo primero y lo último, esto es, Dios. Con esto ya «tiene la filosofía su objeto en común con la religión. Ambas tienen por objeto la verdad y, por cierto, en el sentido más elevado: en cuanto que Dios es la verdad y sólo él es la verdad» (*ibid.,* 41). Pero la filosofía (como «saber absoluto») supera a la religión, ya que ésta en su «sentimiento» sólo contiene la «forma oscura», mientras que la filosofía contiene la idea y en ella la forma. La idea es comprensión de sí misma y de la forma oscura, mientras que ésta en su interna verdad no alberga la idea (*ibid.,* 24). Por eso la claridad clásica del pensamiento ilustrado es claridad del mismo Dios. El pensamiento es «Dios en cuanto pensamiento».

Es cierto, por otra parte, que en Pascal la doctrina de los contrarios y su desembocadura en la noche del *Deus absconditus,* no sólo queda detenida por el *pathos* mental del matemático, sino que además ese *pathos* mental hace por lo menos el intento de armonizar la misma doctrina de los contrarios: la orienta con decisión hacia un «término medio» aristotélico, esto es, no sólo hacia la interna armonía de esos contrarios, sino también hacia la exacta fijación en y desde ese «término medio». Pero en tal doctrina de los antagonismos se trata con mayor profundidad de desenmascarar al hombre aparentemente clásico y armónico, de demostrar el abismo del pecado original que hay en él, para que el *homo mendax* se destaque frente al *Deus veritas,* en cuanto *Deus absconditus.*

En la doctrina noética de Pascal la razón tiene que aceptar claramente su humillación, pues toda su comprensión conforme a esos «conceptos ideales» no corresponde al «hombre caos». Tal humillación es propiamente su destino: de un modo exacto y grave la razón fracasada es la *adoración en temor y temblor* del *homo mendax* frente al *Deus veritas,* en cuanto *Deus absconditus.* Y con esto aparece —como tales rasgos delatan por sí mismos— el irreconciliable enemigo de Hegel, la apropiada consumación de Pascal: Kierkegaard. La ironía, propiamente romántica, que en Pascal era más bien colorido del lenguaje, se convierte en el gran danés en método científico de conocimiento. No es sólo la dialéctica que cada *sí* hace oir su correspondiente *no,* sino la dialéctica que desenmascara las ambigüedades; esa dialéctica está tan lejos de ser «unidad de contrarios» —la última palabra para Hegel—, que para ella lo propio es ruptura: «las dos mitades de una idea se mantienen separadas por una realidad extraña que hay en ellas» (*Diarios* I, 47) *. «Un impulso insatisfecho lo ha juntado, pero sin encontrar en ello satisfacción» (*ibid.*, 48). La nostalgia por sí sola podría afirmar que el infinito y eterno Dios aparece ante el hombre anhelante como una finalidad accesible. La ironía por sí sola es una «nostalgia negativa», esto es, desesperanza de alcanzar el obietivo, desesperanza que no renuncia a su pretensión. Pero, si ambas se juntan, surge la postura inexorable de la «infinita diferencia cualitativa» entre Dios y el hombre (*Diarios* I, 304), el hombre desenmascara en la ironía su propia pretensión. Dios es entonces decididamente para la inteligencia la «incondicional majestad», en cuanto es «lo desconocido», con lo que el hombre en su paradójico apasionamiento tropieza; induce a error al hombre en el mismo conocimiento de sí propio (*Obras completas,*

* Se citan según la edición alemana: *Tagebücher* (Zurich 1923).

Jena 1909, VI, 36). La «ironía en el afán» y el «afán en la ironía» no sólo proclaman el romántico *in infinitum*, sino que fijan la implacable frontera con lo heterogéneo, con la «absoluta diferencia» (*ibid.*, 41). No hay aquí ningún «círculo clásico», en que un movimiento vuelve sobre sí mismo. Aquí sólo vale la ruptura, en la que el movimiento desesperado y llameante se quiebra. Por lo mismo, tampoco vale aquí la filosofía, que era una comprensión de la religión y, por tal hecho, una supercomprensión. La filosofía en el sentido clásico es ahora una máscara del hombre pecador y debe caer. La ruptura antitética del pensamiento romántico es ese desenmascaramiento. El pensamiento está lejos de ser un «Dios como pensamiento», que es lo más opuesto: máscara o desenmascaramiento del pecado original y de su promesa «seréis como dioses»...

Así Hegel-Kierkegaard llegan a ponerse de acuerdo en un punto: el órgano del conocimiento humano es una relación entre pensamiento y fe. Sólo que para Hegel la fe es un escalón inferior de la «religión clara del pensamiento». La forma vivida sentimentalmente ha de ser asumida en su idea. En cambio, para Kierkegaard la fe es «lo totalmente diferente» que está más allá del pensamiento. Entre ella y el pensamiento media la «paradoja», el «cambio», el «escándalo» (*Obras completas* VI, 8.100), ya que la fe es la «fuerza del absurdo» (*Obras completas* III, 29).

También coinciden Hegel y Kierkegaard en afirmar la «naturaleza dialéctica del pensamiento» (Hegel, *Obras* VIII, 55). Pero para Hegel es una dialéctica de ese pensamiento, que está por encima de la fe, es «dialéctica de la divina idea» en sus tres fases: «pura Idea» (lógica, que corresponde al Padre), que pasa a ser altereidad «en forma de exteriorización» (naturaleza, que representa al Hijo), para volver sobre sí misma (espíritu, que responde al Espíritu Santo). Por el contrario, para Kierkegaard la dialéctica es el «pecado noético», un pensamiento que tiende apasionadamente a Dios, para abrazar, no sólo la tiniebla, sino la tiniebla tempestuosa del Dios de justicia.

Para Hegel y Kierkegaard es finalmente claro que en el fondo el problema atañe al devenir y, por tanto, a la relación entre *essentia (Sosein)* y existencia *(Dasein)* y, por cierto, dentro del mismo pensamiento, puesto que el pensamiento es ya movimiento. Pero para Hegel la existencia termina por identificarse con la esencia, el devenir esencial es devenir existencial, como anota Kierkegaard con verdad y agudeza (*Diarios* II, 127s). Es el «movimiento lógico» e ideal de la Idea. El ser es ese movimiento y, por lo mismo, el pensamiento es sólo su consciencia y conoci-

miento. Es el pensamiento «esencial», que se profundiza en la estructura de la Idea en su mismo movimiento. Por el contrario, para Kierkegaard todo lo ideal de la esencia se revela en la realidad de la existencia, de la «angustia», «culpa», «desesperación», «muerte». También aquí el pensamiento es consciencia del ser, pero consiguientemente se profundiza en la existencia (*Obras completas* VII, 215), en esta existencia de angustia, culpa, etc. Mientras el pensamiento esencial de Hegel se eleva a la altura del *Deus veritas,* no sólo para ser participación de ese pensamiento, sino ese mismo pensamiento, el pensamiento existencial de Kierkegaard no pretende ser otra cosa que la expresión total del ser del hombre pecador en su pensar: angustia, culpa, desesperación y muerte como pensamiento. El pensamiento de Hegel es «Dios en cuanto pensamiento» y afirma ya el extremismo del axioma fundamental de Lutero: *finitum capax infiniti.* El pensamiento de Kierkegaard se presenta como «pecado original en cuanto pensamiento», como la agudización del axioma fundamental de Calvino: *finitum incapax infiniti.* En ambos se trata de teología (protestante) como forma decisiva de la filosofía. En su irreconciliable oposición recíproca constituyen el punto más alto de la oposición entre las dos direcciones fundamentales de la Reforma y, por lo mismo, son su representación más cabal y agudizada.

La «capacidad del infinito» *(finitum capax infiniti)* dentro de lo específicamente luterano, significa «incapacidad» *(incapax)* en cuanto que no hay ninguna «gracia de inhabitación» o «gracia creada» que sostenga esa «capacidad», esto es, «una gracia para las buenas obras». Se llama «capacidad» en cuanto que la «incapacidad» (del pecado irredento) reclama que Dios solo «lo obre todo» en el «hombre incapaz». La autoafirmación de la interioridad (en la protesta) se verifica sobre la base de esa causalidad exclusiva, concebida como interior. A su vez, la «incapacidad» *(finitum incapax infiniti)* en lo específicamente calvinista acentúa la realidad que se oculta bajo esa concepción: que la «interioridad» luterana es Dios dentro del hombre «incapaz»; consecuentemente, se anula la distancia entre el pecador y la santa Majestad de Dios. La «capacidad» se mantiene, aunque sólo en cuanto que el pecador es tomado en posesión por esa santa Majestad divina como «obediente instrumento», no para las buenas obras, sino para la expansión de la incomprensible voluntad de esa Majestad. La autoafirmación de la interioridad (en la protesta) se verifica pues sobre la base de esa «disponibilidad» a merced de la energía de la omnipotencia.

En lo específicamente luterano prevalece la contradicción de una «inmanencia trascedente»; en lo específicamente calvinista,

la de una «trascendencia inmanente»; es decir, en ambos el misterio de la «trascendencia e inmanencia», que se escondía en Dios, se pliega a la comprensibilidad tal como se expresa en la «certidumbre de la salvación».

Esa unión y vaivén entre ambas figuras fundamentales de la Reforma se perfecciona en la relación entre Hegel y Kierkegaard, sobre todo porque en ambos prevalece una consciente finalidad teológica. En Hegel se demuestra eso no sólo por las expresas intenciones de sus escritos juveniles, que anunciaban una superación de la teología del pecado original mediante la teología «calmante» de la simple unidad con Dios; aparece también con energía en los prólogos a la «Enciclopedia», que contienden con los teólogos acerca de lo Uno: en lugar de apoyarse en la doctrina del pecado, lo hace en la doctrina de la Trinidad. Hegel afirma pues en un doble aspecto la prolongación de lo específicamente luterano (en oposición a lo específicamente calvinista): primero, en la cuestión de la gracia (actividad exclusiva y óntica) es la prolongación de la «justicia de Cristo, como justicia formal nuestra»; así, la «vida de Dios es vida formal nuestra»; segundo, en el problema de la fe (exclusiva actividad noética): es prolongación de la «fe sola» y llega hasta el «pensamiento de Dios (en nosotros) sólo». En consecuencia, el conjunto luterano de gracia y fe llega hasta identificarlas. El «pensamiento de Dios en nosotros» es el «ser de Dios en nosotros»: es inmanencia hasta la identidad.

Hasta qué punto prevalece en Kierkegaard el teólogo, lo muestra la marcha interna de sus escritos: de los erótico-estéticos *(O esto o aquello),* pasando por los filosóficos *(Migajas filosóficas)* llega a los expresamente religioso-teológicos, que obtienen la preponderancia. Bien pudo decir de sí mismo: no sólo «yo he sido y soy un escritor religioso», sino también «toda mi actividad literaria gira en torno al cristianismo» (*Obras completas* X, 3). El mantuvo esa dirección, que en la Alemania protestante de hoy domina en Karl Barth y sus amigos, a saber: superación de la luterana inmanencia de Dios, mediante una estricta trascendencia. Se trata de lo que es el *pathos* fundamental de Calvino: la gloria exclusiva de la divina Majestad. Así se constata en el problema de la gracia: no es actividad exclusiva de una interioridad beatificante (luterana), sino de actividad exclusiva como disponibilidad incondicional al Señor-Dios, en un servicio de tribulación y sacrificio. Eso mismo acontece en el problema de la fe: no es la *sola fides,* como unión consciente con Dios, sino un incondicional entregarse a la obediencia ciega. Mientras en Hegel la gracia y la fe llegan a la «inmanencia» hasta la identidad, en Kierkegaard llegan en la trascendencia hasta la «paradoja».

Pero del mismo modo como Lutero y Calvino se compenetran en la primitiva Reforma, así se compenetran también Hegel y Kierkegaard, que son su prolongación. La «identidad» de Hegel coincide con la «contradicción»: la creación, como oposición a Dios, es la forma de su «alteridad» (en el Hijo); tal «oposición» no sólo sale «de» la «identidad», sino que se realiza «dentro de» ella y vuelve (en el Espíritu) «a ella». Esto quiere decir que el aspecto formal de Calvino y Kierkegaard («trascendencia hasta la paradoja») concuerda con el aspecto formal de Lutero-Hegel (inmanencia hasta la identidad); de ese modo lo asimila en una forma superior. Del mismo modo, el «amor» se manifiesta en el fondo de la «paradoja» de Kierkegaard como un auténtico *primus motor* (*Diarios* I, 126); el duro sacrificio de obediencia, de que tanto habla, no tanto es exigido por la ley que intima: «tú debes anonadarte», sino más bien lo exige el amor que pregunta: «entonces, ¿tú no me amas?» (*ibid.*, II, 291). Esa inmanencia no sólo proviene exclusivamente «de arriba» (pues eso lo hubieran admitido también Lutero y Hegel), sino que nunca puede ser realmente experimentada. La «experiencia» es siempre y sólo «experiencia de la paradoja». Lo que procede de la paradoja, en ella y para ella, es el amor.

Se nos aclaran dos cosas. Por un lado, cómo Hegel y Kierkegaard muestran espontáneamente el principio del protestantismo. Eso es claro en Hegel: su filosofía de la religión es una suplantación de la religión por la filosofía. La inmanencia va tan lejos que el hombre es Dios. Dios es el pensamiento en el sentido de que el pensamiento en cuanto tal es Dios. En la paradoja de Kierkegaard eso se evidencia en cuanto que el pensar frente a Dios es esencial y solamente choca contra «lo desconocido». Si en Hegel se produce el ateísmo por una «absorción divina», también, en consecuencia de la estricta paradoja de Kierkegaard, se produce el ateísmo por «desesperación» de alcanzar a Dios.

Pero, por otro lado, se verifica en ambos (aunque de un modo diferente) la superación de lo protestante por lo católico. En Hegel (naturalmente, en su objetividad, esto es, envuelto en otras intenciones) se verifica esto en su lucha con la doctrina protestante del pecado original. La tendencia del *Sistema de Filosofía* adopta objetivamente la forma de las Sumas medievales: es el principio metodológico de «partir de Dios para volver a él». Más aún, se constata en él una vuelta al modo de pensar de los Padres de la Iglesia: la historia de la salvación revela el proceso intratrinitario, en cuanto «Trinidad económica» de la Trinidad supereconómica. Esto significa que la tendencia específicamente luterana de centrarlo todo en la salvación del hombre (antropocentrismo

soteriológico) queda superada por lo fundamental católico: Dios en sí mismo, en su gloria.

En Kierkegaard se produce también una superación, que aun siendo conscientemente subjetiva hasta la raíz, lleva al catolicismo. Exagera el heroísmo calvinista del «puro instrumento de la gloria de Dios» hasta el extremo: pero es para descubrir en él lo que llama una «equiparación erótica del héroe-instrumento con Dios» (*Diarios* I, 415s). Quiere decir que la autosuficiencia del que se sacrifica se arroga la suficiencia de Dios. Así, primero llega a descubrir que en el aparente teocentrismo calvinista de la gloria de Dios hay un más profundo antropocentrismo, peligrosamente pasivo: habla de un «mero instrumento», pero con ello se apodera de la dignidad de Dios. En segundo lugar, nos hace ver que todo se ajusta a una «positiva diferencia» entre el hombre y Dios: que la «omnipotencia divina es su propia bondad»: es emanciparse, poder, sacar de la nada lo que tiene consistencia en sí (*Diarios* I, 292s). Por el primer motivo llega Kierkegaard a la consciente y grave crítica de Lutero. Por el segundo, acepta aquel punto de la filosofía y teología anteriores a la Reforma, que ésta repudió apasionadamente: la doctrina de la realidad y actividad propias de las criaturas, la doctrina de las *causas segundas*. Mientras Hegel, al superar el antropocentrismo soteriológico, despierta el *ethos* de la objetividad católica, Kierkegaard, al superar el antropocentrismo heroicista, resucita el *ethos* de la sencillez católica del niño.

Pero es un despertar y un resucitar al borde del abismo, es un cara a cara frente al ateísmo de la «absorción de Dios», que se dibuja en el rostro de Hegel, o frente al de la «desesperanza de Dios» que amenaza constantemente a Kierkegaard. En la oposición entre Hegel y Kierkegaard se consuma el paso de la Modernidad a esta temible «señal del juicio», que es la alternativa entre ateísmo y catolicismo. Si atendemos a las vertiginosas extravagancias mentales y crecientes intemperancias de Hegel, o a la atmósfera acentuadamente neurótica que rodea a Kierkegaard, comprobamos esa alternativa, la alternativa entre inversión (neurótica) y catolicismo. El «mantenerse en sí mismo» del espíritu, que Hegel preconiza como principio de la Reforma (*Obras* XIX, 262) se ha convertido en un mantenerse» propio de la inversión; es la autoafirmación: es «un reformador, que quiere sacudir el yugo» como lo formula agudamente Kierkegaard (*Diarios* II, 153). Representa la palabra del Señor: quien asegura su alma, la pierde. Al contrario, cuando el catolicismo exige con firmeza el sacrificio dentro de la Iglesia, cumple la palabra del evangelio: quien pierde su alma, la gana.

En estas líneas descubrimos ya los rasgos de Agustín, como también la interna y auténtica superación agustiniana del antagonismo entre Hegel y Kierkegaard. No admite duda: el Agustín que aparecía en Descartes, halla su expresión más elevada en Hegel: es el Agustín clásico, el Agustín de la «inteligibilidad», que es «el más genuino don de Dios a los creyentes» (*de liber arb* II, 2,5). Tal inteligibilidad consiste en progresar en el «conocimiento del contenido de la fe» (*in Ps* 118, 18,3); es el fin, al que se endereza la fe *(credidimus ut cognosceremus) (in Job* 27, 9), hasta la reunión de pensamiento y fe *(cogitat omnis qui credit, et credendo cogitat, et cogitando credit) (de praedest sanct* 2, 5). Es el Agustín de la correlación en la triple circulación interna de dicha inteligibilidad (en la memoria, entendimiento y voluntad) y la circulación triple de la espiritualidad divina (el Padre como *memoria,* el Hijo como *intellectus,* y el Espíritu Santo como *voluntas).* De ese modo, en la acción de progresar de la fe a la inteligencia se revela la profundidad de Dios...

Tampoco cabe duda de que el otro Agustín, el que aparece en Pascal, anuncia a Kierkegaard como su plena forma: es el Agustín romántico. Es el Agustín de la fe, que es «un yugo del alma bajo Dios» (*de agone christ* 13, 14) y, por tanto, la inteligencia es entrega suprema en manos de Dios *quod videt Deus, crede tu* (*in Ps* 36, s. 2, 2); la justificación de la fe como «creer lo que no se ve» (*in Ps* 109, 8) y, por lo mismo, de la inteligencia, como «encontrar para buscar» (*de Trin* IX, 1,1), es el Agustín del «encontrar lo incomprensible» (*ibid.,* XV, 2,2). Por lo cual, en el acto de comprender no sólo experimentamos que Dios va siendo más grande cuanto más vamos creciendo nosotros (*in Ps* 62, 16); no sólo comprobamos la creciente importancia que se revela en todas las analogías entre el alma y la Trinidad y que comienza con aquella fórmula: «lo que hay en ti, puedes tú comprenderlo de algún modo... Lo que hay en Dios... ¿cuándo lo prodrás conocer?». Y se termina con aquella otra: «aunque pudieras conocer algo de eso, ¿cuándo podrás conocer a Dios como él se conoce?» (*serm* 53, 10,23). Comprobamos con exactitud en todo ello la distancia entre el «Dios de la verdad» y el «todo hombre... es mentira» (*in Ps* 108, 2).

Ambos aspectos se combaten en Agustín y precisamente en él, en el antagonismo entre el Agustín de los primeros escritos y el Agustín antipelagiano (cf. *Retract* I, 1,2). Sin embargo, ambos desde el principio contenían aquella unidad que arriba descubríamos en los últimos acentos de Hegel y Kierkegaard; se repetía plenamente aquello que era la superación de Descartes y

Pascal: «No permanezcas ante ti mismo, para que permanezcas ante Dios» (*in Ps* 122, 3).

Tanto el Agustín hegeliano como el kierkegaardiano arraigan en la bajeza y miseria de la situación del hombre en la carne, y concretamente en la carne visible del «cabeza y cuerpo, un Cristo». Para el Agustín hegeliano, esto es una fase infantil y precaria, que debe cesar con la «pura espiritualidad». Para el agustinismo kierkegaardiano eso es el «escándalo de la carne», incompatible con la santidad de la Majestad divina. El auténtico Agustín comparte ambos sentimientos: el apremio de la «transitoriedad» (*in Ps* 109, 5) del «Verbo que se hizo carne» (*in Joh* 13, 14), para alimentarnos de leche (*in Ps* 117, 22), buscando el interior de su Dignidad, pues se dignó ofrecernos la humanidad exterior para nutrirnos con leche (*ibid.*); y siente también el sufrimiento, aún más agudo, del «hastío... por el amargor de todo lo terreno» (*in Ps* 85, 7), hasta llegar a preguntarse si no deberíamos «desesperar del género humano» (*ibid.*), ya que no se puede negar que dentro de la Iglesia «todos los estados tienen sus correspondientes hipócritas» (*in Ps* 99, 12s). Pero sabe que la impaciencia de ese impulso expresa la desobediencia del orgullo y necesita la humillación de la obediencia expectante: «no invierta nadie el orden y antes de poseer la humildad de la obediencia quiera llegar a la cumbre de la sabiduría» (*in Ps* 118, s. 22, 8). Agustín sabe que tal impaciencia delata un inmaduro orgullo pueril, y que precisamente por eso deben los impacientes «nutrirse con la leche materna» durante más tiempo: *cresce de lacte ut ad panem perve-nias... Panis de mensa trajicitur per matris mamillam, ut sic perveniat alimentum ad parvum infantem* (*in Ps* 130, 11). Tiene plena convicción de que las quejas amargas son la señal de lo prematuro. Porque «si llevas fruto de verdad, lo conocerás en que te unirás a los buenos para tolerar la cizaña hasta el tiempo de la siega» (*in Ps* 130, 13). Más vale que «Cristo sea origen del cristiano, que en Cristo hinque su raíz el cristiano, que Cristo sea la cabeza del cristiano» (*contra litt Petil* I, 5,6). Esto quiere decir que nuestro crecimiento y madurez no pueden lograrse fuera de Cristo, sino en el seno de Cristo; que nuestro progreso no puede verificarse fuera de la Iglesia, sino en el regazo de la Iglesia: «No se ha de ir por uno a otro distinto» (*in Joh* 13, 4), sino que se ha de ir «a mí por mí» (*in Ps* 103, s. 4, 6). Y se da la razón: «esta visibilidad de la carne es la visibilidad de Dios en la carne. Delante de Dios somos siempre «los niños en el regazo de la madre» (*in Ps* 130, 12), «somos siempre grandes en Dios, si siempre somos pequeños bajo su autoridad» (*in Ps* 62, 16).

He ahí la verdadera solución del antagonismo entre el Agustín

hegeliano y el kierkegaardiano: la tensión de las fuerzas antagónicas es una «belleza» auténtica (*de civ Dei* XI, 19). En el Agustín hegeliano se nota el predominio del *amor Dei intellectualis* de Spinoza. Pero ese amor tiene dos caras. Por un lado busca la verdad agustiniana, verdad-amor; por otro, se acusa en él una sublimada «concupiscencia noética», un afán de apoderarse de Dios en la idea, para de ese modo tenerlo a mano. La superación interna consiste en aquello que Agustín exige al amor: el «corazón casto de un casto amor». Esto no significa sólo que el hombre ha de amar a sólo Dios y por Dios, un amor libre y gratuito (*in Ps* 52, 8); rechaza además la «absorción de Dios» en las propias fronteras: «Dios ama gratuitamente, no envidia a nadie» (*in Ps* 52, 8). Hablando con circunspección, eso es «culto libre y gratuito» (*ibid.*), en alabanza de Dios (*in Ps* 53, 10). Quiere decir que no es «amor casto» sólo en el sentido de un amor exclusivo de Dios, sino que es casto también y precisamente en el sentido de «culto de Dios» a respetuosa distancia. Es el «casto amor» del «culto espontáneo» en el *voluntarie sacrificabo tibi (ibid.)*.

Por obra de esa «castidad» queda igualmente superada la paradoja del temor de Dios en el agustinismo kierkergaardiano. Cierto que en esa paradoja se descubre la incondicional superioridad de la Majestad divina y su derecho absoluto sobre los hombres; pero también se acusa sobradamente en ella una concupiscencia negativa, un «mantener la distancia», propia del «temor»; es una estratagema para guardarse a sí mismo. Por eso planteó Agustín su expresiva teoría del temor: el temor que piensa: «El podría venir y sorprenderme», es un temor adultero. Sólo el temor que piensa: «El podría irse y abandonarme», es el temor «fiel» (*in Ps* 118, s. 12, 3). El temor recto en la presencia de Dios es el casto, el que sabe de intimidad amorosa y por eso tiembla en el *non sum dignus*. Teme que Dios pueda tardar, como teme que pueda irse (*in Ps* 127, 8); es el conocimiento que el amor tiene acerca de la distancia que media entre Dios y el hombre y sabe que el hombre no puede retener a Dios.

Hay, pues, un «casto temor», no sólo en el sentido de extremecerse de «amor casto», y de que «el huir de Dios ha de ser huir adentro de Dios» (*in Ps* 30, en 2, s. 1, 8), sino también en el sentido específico de «castidad». Es una casta y delicada sensibilidad, que siente la sublimidad de ese Dios, que a todas las pretensiones conquistadoras replica con el *noli me tangere*. En consecuencia, siempre que el temor y el amor se mantengan en «castidad», llegan a identificarse. Es la intimidad divina, una intimidad que por ser de Dios, es para mí más íntima que mis propias intimidades: *Tu interior intimis meis*. En toda relación amorosa,

él es el Señor, que nunca deja de poseer a sus hijos en cuanto criaturas, pero que ahora quiere poseerlas «en la libre servidumbre de Dios» (*in Ps* 99, 7): *Tu intus in corde meo legem posuisti mihi spiritu tuo tanquam digito tuo.* Por eso, es la intimidad divina del temeroso amor y del amoroso temor: *Ut casto timore... diligerem et dilectione casta timerem* (*in Ps* 118, s. 22, 6).

He ahí cómo se lleva a cabo la superación de la angustiosa alternativa entre un Dios comprendido, que por eso mismo no es Dios (Hegel); y un Dios inaccesible, ante quien, por eso mismo, el hombre desespera (Kierkegaard). Es la superación propia de la unidad de Dios, que está siempre por encima de todo y siempre dentro de todo: *Deus exterior et interior* (*de Gen ad litt* VIII, 26, 48).

7

AGUSTIN Y NEWMAN

Desde la última perspectiva o correlación interna entre la unidad de temor y amor y el Dios exterior e interior, desde esta última perspectiva en que Agustín supera decididamente al Agustín de la Modernidad debería ya ser notorio dónde ha encontrado su espíritu una plena resurrección en esta Edad Moderna: en Newman. Porque esa correlación es propiamente la suma de sus obras: «el temor y el amor deben caminar juntos» (P.S.V. 28; utilizamos las abreviaturas del índice de la Edición Uniforme). Es el *ethos* interno de su Dios experimentable y de su reino: Dios, en una realidad inteligible, Dios, en el «pensamiento real», Dios, en el órgano de la realidad que es la conciencia; precisamente en ese camino aparece la experiencia de su incomprensibilidad; «en toda aprehensión real de este tipo... no sólo le vemos en sombras en el mejor de los casos, sino que además ni siquiera podemos reunir dichas sombras» (G.A. 131). Es la proximidad del amor en la «experiencia real», de la «luz, voz, olor, comida, abrazo» de Agustín (Mix 309-320). Pero también aquí el temor es reverencia ante el «Dios auténtico»: «todo esto no es otra cosa que un rechinar de la razón, un ofuscamiento de la imaginación y un cansancio de la sensibilidad, que nos recuerdan que sólo somos mortales y él es Dios» (*ibid.*, 320). Agustín cae de rodillas, porque «Dios no es eso, si tú lo comprendes; pero si es él, tú no no lo has comprendido» (*serm* 52, 6,16); del mismo modo reza Newman: «si no fueses incomprensible, no serías Dios, pues ¿cómo puede lo infinito ser para mí otra cosa que lo incomprensible?» (M.D. 308).

Newman consuma, en el terreno teológico, la superación de lo protestante, que en su último sentido se presentaba en la unidad antagónica Hegel-Kierkegaard; del mismo modo, en el terreno filosófico, la superación de la Modernidad no es una simple síntesis de las direcciones, que hemos ido viendo hasta aquí. En el terreno teológico el ajuste de cuentas de Newman con la Reforma es superación de Hegel y Kierkegaard; al rechazar la *vía media* en el inexorable realismo de las *Doce Conferencias dirigidas al Partido Anglicano de 1883,* y en la *Presente Situación de los católicos en Inglaterra,* y en su rechazo de los optimismos de una *Unión Corporativa,* anunció proféticamente el resultado, que aho-

ra se ha abierto camino con la experiencia de los fracasos de Estocolmo, Lausana y Malinas; la superación de la Reforma no puede ser fruto de «negociaciones», sino de una vuelta radical a los *primeros principios*. Ese sobrio realismo del inglés es también el que prevalece en el terreno filosófico: las direcciones modernas, que se manifiestan en Descartes, Pascal, Hegel y Kierkegaard, se equilibran en Newman con lo que en Bacon, Locke, Berkeley, Hume y Butler es el «realismo inglés». Ese *contrapeso* de lo inglés lo descubre nada menos que Hegel en sus *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* con agudeza: oposición de Bacon a Jacobo Böhme, al principio de la Modernidad (*Obras* XIX, 278), contrapeso de Locke a Descartes-Spinoza-Malebranche (*ibid.*, 417s) y, finalmente, la conocida antítesis de Hume a Leibniz-Wolff (*ibid.*, 493), de la cual arranca Kant.

Este momento significa, sin duda y en primer término, para Newman una dificultad. La constatamos (*Diario,* su última época) en el modo cómo su discusión filosófica hace frente a Locke, Berkeley y Hume, mientras que precisamente la *Analogía* de Butler fue para él un medio y una ayuda para aceptar la *clásica analogía* de Tomás de Aquino. Eso reviste tres formas. El realismo inglés acentúa la unión con lo sensorial y visible; pero con ello, la esfera de lo espiritual corre el riesgo de aparecer como irreal. El realismo inglés prefiere el conocimiento que se desarrolla en la acción y por medio de la acción; pero a eso asocia fácilmente un cierto escepticismo frente al conocimiento teórico de lo metafísico o «en sí». Finalmente, el realismo inglés tiende a acentuar con énfasis los límites de la propia conciencia, por lo que ésta apenas deja aparecer un «mundo en sí», común a todos los hombres; pero con eso conduce a aquel solipsismo cerrado que podría anunciarse con la fórmula: «mi casa es mi castillo», llevada al terreno intelectual. Berkeley no es tanto la oposición a Locke-Hume, como una interna e inevitable perfección de esa tendencia a construir un realismo escéptico; por eso en la sobriedad de Locke-Hume trama él lo «sentimental romántico», como se aprecia en su teoría peculiar del mundo sensible, entendido como revelación del mundo espiritual. Precisamente en esa forma, Berkeley es la réplica inglesa a la inmediatez de Dios con la *cosa que piensa* de Descartes, un «pre-rafaelismo» filosófico.

En relación con esa triple forma de realismo inglés, es indudable que Newman se formó en contacto con ella y que ese forcejeo dejó en él huellas duraderas. La *Gramática del Asentimiento* mantiene rigurosamente el dilema entre un conocimiento de lo real y un conocimiento de lo ideal (33-35); pero además lo *no-*

cional resbala casi hacia un plano de lo puramente fantástico. Esa misma *Gramática,* al acentuar luego el carácter de la «resolución» como asentimiento real (como asentimiento propiamente dicho) desarrolla con más calma lo que *The Tamworth Reading Room* defendía en forma más temperamental y, naturalmente, más unilateral: *acción* contra *conclusión* teórica. Cuán fuerte sea el influjo de Berkeley en Newman lo sabe todo aquel que haya advertido los titubeos, que vibran en sus palabras, cuando se trata de la realidad del mundo externo. Esto es lo más imponderable en Newman, pero quizá también lo más «inglés»; por un lado, desconfía de lo nocional, en relación con la realidad terrena; por otro, el sueño del predicador evangélico, de 1831, que fue siempre su sueño: «todo hálito de aura, todo rayo de luz y de calor, toda apariencia hermosa del mundo son, por decirlo así, encajes de las túnicas de los ángeles, ondear de las vestiduras de los que contemplan a Dios en el cielo» (P.S. II, 362).

Esa extremada peligrosidad de lo problemático (en perfecta línea con su *sentiveness)* con las mismas circunstancias agravantes frente a Locke, Berkeley, Hume, se convierte en la seguridad de un conductor sonámbulo, que con pasmosa sagacidad y sosiego sigue el estrecho camino del medio entre los abismos de las oposiciones. En realidad no es camino *medio* bien definido: es, más bien, una «oscilación». Es moderar la tensión entre los antagonismos, «cuerdas resonantes»: es la vibración noética de su toque de violín, al interpretar a Beethoven. Y eso es así, porque y en tanto que él no se preocupa de esa extrema «fragilidad», sino que la deja quebrarse del todo en una rendición sin condiciones (Surrender), que ya no quiere ver nada más, ni aun a sí mismo, para que sólo Dios mantenga y guíe: «*me mantengo inalterable acá abajo con perseverancia en las mismas alteraciones. Moldéeme yo día tras día sobre ti, y apóyeme yo siempre en tu brazo*» (M.D. 508s).

Aquí estriba la interna superación de aquello que Hegel señalaba como rasgo fundamental de la Modernidad: la «pura interioridad», hasta ver el «pensamiento como su culminación». Aparece en aquello que en sí y de por sí pudo tomarse como peculiar «individualismo» de Newman y que se definió en el modernismo según su explicación propia: su doctrina de la conciencia. La Modernidad del Continente dice aquí «conciencia», y de ese modo llega a una «pura interioridad». Pero la conciencia pertenece a la esfera de la acción en la «resistencia». La «conciencia» tiene además en Newman un peculiar acento. Afirma esencialmente la forma propia del agustinismo: «Dios y el alma», la inmediatez de

Dios en la interioridad. Sólo que, mientras para Descartes y Malebranche esa inmediatez se convierte en una peligrosa confusión entre Dios y el alma, para Newman tal fluctuación abre en la conciencia una acentuada distancia entre Dios y el alma: distancia entre el señor y el siervo, entre el santo y el pecador, entre el juez y el reo, entre la misericordia infinita y libre y el indultado. Con eso queda abolida hasta la raíz toda autosuficiencia del yo, puesto que se llega a la rendición incondicional de ese yo. Por eso, en la filosofía de Newman, a partir de aquí, la conciencia queda «abierta», más bien, allanada o «entregada» al mundo externo: tiene que cumplir «una misión dentro del mundo», una misión expiatoria tal que no puede permitirse el gesto de una «superioridad de la razón», como en Descartes y Hegel, ni tampoco es de un sufrimiento displicente y contencioso, como en Pascal y Kierkegaard.

En esa misma última unificación de la «fragilidad hasta el hundimiento» y de «prepotencia en ese anonadamiento», que corresponde al paulino «cuando soy impotente soy más fuerte», fundamenta también Newman la interna superación del implacable antagonismo de la Modernidad (entre Descartes-Hegel y Pascal-Kierkegaard). Da su paso decisivo en la teoría del «pensamiento real» en la *Gramática del Asentimiento*. Este «pensamiento real» afirma en primer lugar —como consecuencia de la expuesta teoría de la conciencia de Newman— la inclusión de la interioridad de la conciencia en lo ilimitado e imponderable del mundo real; por consiguiente, queda fundamentalmente desahuciada esa razón que en Descartes y Hegel se encierra en sí misma. Pero, al mismo tiempo, en medio de ese vaivén y oscilación que se produce en lo imponderable se acentúa la inequívoca orientación hacia el conocimiento de la última estructura de este mundo; aunque es tal la estructura, que desemboca en la tiniebla del misterio de Dios y así intercepta el «tragicismo agnóstico» que en Pascal y en Kierkegaard todo lo corroe.

El segundo y consecuente paso es la teoría de la «idea en la historia» (en el *Desarrollo de la doctrina christiana)*. Hegel, continuando la «pura espiritualidad» de Descartes, ve la historia tan sólo como un lógico desarrollo de la idea, y por eso no es la historia de la criatura, sino historia de la evolución de Dios; por lo mismo, queda consiguientemente naturalizada la historia de la revelación, puesto que la historia natural es ya, como tal, historia de Dios. En sentido contrario, Kierkegaard, consecuentemente con el *hombre-caos* de Pascal, nunca se cansa de ensanchar el abismo que media entre el incomprensible caos contradictorio de la

historia y el «sentido ideal» y lógico de la misma. A la historia la podemos llamar escasamente idea: es más bien un «instante», un perpetuo «salto»; es el instante, el salto, lo incoherente, la sacudida casual del brinco delirante. Al concebir la historia como «instante de tiempo», la ponemos en contradicción extrema con su propia esencia existencial; no podemos concebirla como «instante de tiempo», sino como «instante de eternidad». En cuanto instante de tiempo, es siempre el instante caótico de su nada. En consecuencia, tampoco la historia de la revelación, y precisamente ella, será jamás un instante de tiempo, sino tan sólo «eternidad concebida como historia», en oposición a la historia temporal; el instante de Dios, como relámpago, cae verticalmente en el tiempo. Una historia temporal quedaría esencialmente cerrada y sellada frente a Dios.

La teoría de la historia de Newman supera ese dilema, en cuanto que es vaivén elástico entre la idea y lo real, que se mantiene en el «pensamiento real» y se desarrolla en la historia. La historia es desarrollo de la idea, pero nunca lo real es consecuencia lógica de la idea; es un desarrollo en lo real y por las fuerzas de lo real, puestas al servicio de ella misma. Lo que parece casual, puede casi siempre referirse a una finalidad; y, con todo, se cumple en ella ese desarrollo de la idea, de manera que su lógica interna se manifiesta en sus desarrollos. Por eso, la historia de la revelación, en un plano más elevado, es la maravilla de ese juego antitético: la historia de la humanidad que en apariencia es puramente natural y, aún más, parece desarrollarse contra Dios o excluir en apariencia la dirección de Dios, en todas sus fases está al servicio de la historia de la revelación; constituye un inquietante pero lógico y triunfal desarrollo de las ideas fundamentales de la palabra de Dios.

Con lo dicho aparece claro también el tercer paso, la tensión entre el optimismo del mundo y de la historia, propio de Descartes y Hegel, y el pesimismo del mundo y de la historia, propio de Pascal y Kierkegaard, pues ambos quedan eliminados de raíz. La postura recta se funda en la grandeza de Dios, el cual se manifiesta justamente en un mundo renitente: «la íntegra evolución de la cristiandad desde el principio no es sino una serie de alteraciones y desórdenes. Cada siglo es como todos los demás, y para los que viven dentro de él parece peor que otro alguno anterior... Dificultades... las ha habido siempre. Siempre las habrá. Las inundaciones han llegado, las inundaciones han levantado su grito. Las inundaciones levantan su oleaje. Las olas del mar son poderosas y braman sañudamente. Pero el Señor, que mora en las alturas, es todavía más poderoso» (V.M.I. 354).

Agustín alcanzó esa última y suprema altura a la vista del hundimiento del Mundo Antiguo. Por su parte, Newman contempla el mundo, el hombre y la historia dentro de las perspectivas casi proféticas, que se le abren en la última contienda entre el Anticristo y Cristo en el cuadro de decadencia de la Modernidad.

8

AGUSTIN Y LA ACTUALIDAD

Lo dicho anteriormente nos manifiesta la situación en que Agustín se encuentra en la actualidad.

La actualidad es ante todo «radicalismo»: apasionada destrucción y desarraigo hasta la raíz; pugna contra todas las «mediaciones», urgencia hacia lo «inmediato»; rechazo de todas las complicaciones, urgencia hacia lo «primitivo»; eliminación de todo lo «ornamental», urgencia hacia la realidad desnuda. Esta actualidad trata de apurar hasta el último límite la concepción que ha venido desarrollándose durante la Edad Moderna, desde Descartes hasta Kierkegaard. En ella quedan enfrentados al fin en irreconciliable incompatibilidad los dos poderes cuya concordia fue el gran anhelo de Agustín, que los llevaba dentro de sí mismo: el radicalismo extático de los neoplatónicos y el radicalismo nihilista de los maniqueos. El neoplatonismo considera esta realidad medianera, tangible y efímera del hombre y del mundo, como mera envoltura que ha de desaparecer en el último grado de la escala en la absoluta Unidad. El maniqueísmo considera esa misma realidad humana y mundanal, como mediación «corrompida», fachada «engañosa», transitoriedad «miserable», que ha de ser eliminada en la profundidad definitiva, en la tragedia y perfidia de la «ruptura absoluta»: los extremos de esa ruptura son cuerpo-alma, instinto-libertad, mal-bien, demonio-Dios. Pero sólo en apariencia son enemigos estos dos poderes radicales. Se han unido en su lucha contra esta «mediación ordinaria», contra esta cotidiana realidad humana y mundanal. Se unen en el método. Coinciden en su sistema de eliminación progresiva: es un *no*, trágico o extático, que es el repudio del mundo y de sí mismo. Así acontece finalmente que sus objetivos vienen también a coincidir: es la nada neoplatónica y extática o la nada maniquea y trágica, es la ceguera y la informidad definitivas.

En la fenomenología, que de un modo consciente o inconsciente se ha constituido en método mental de la actualidad, pervive en sí misma y por sí misma la urgencia de un radicalismo neoplatónico: es el volver a comenzar con Descartes, para obtener un máximo de «pureza».

La fenomenología de Edmundo Husserl camina dominada por el problema de la verdad. La filosofía busca el conocimiento del

ser, pero sólo ese conocimiento y, por tanto, bajo el aspecto de su verdad. Por lo mismo, en el acto del conocimiento de la verdad no puede tratarse del aspecto «natural» del acto, es decir, de su planteamiento biológico, psicológico o histórico, como lo afirman los naturalismos, el biologismo, psicologismo e historismo filosóficos; se trata sólo de su propio carácter, en el que es experiencia específica de la verdad: es el aspecto ideal, no el real, como dicen las *Investigaciones Lógicas*. Por otra parte, ese aspecto ideal no deberá entenderse tampoco como estructura categorial de tal acto, a la manera del formalismo kantiano. Porque la verdad es esencialmente un contenido, es siempre «verdad de algo», es «verdad del ser» o «esencia». Cuando conocemos la verdad no la «ponemos», como ha de afirmarlo el formalismo kantiano de las categorías, sino que la experimentamos porque «nos hace frente». Por lo mismo y finalmente, la verdad no es la mera verdad abstracta de ciertos principios o ideas, en que el ser objetivo se nos da como contenido de los mismos, tal como los preconiza el racionalismo apriorístico; es la verdad concreta e individual de una esencia concreta e individual del ser; de tal modo que de dicho ser sólo nos queda, acotada para la filosofía, su mera facticidad, su mera presencialidad.

Por esa triple oposición al naturalismo, psicologismo y racionalismo filosóficos resalta ya el carácter de la fenomenología de Husserl. De su oposición al naturalismo resulta una estricta acotación de todo lo real fáctico: la verdad es necesidad lógica, no un hecho real. De su oposición al formalismo se sigue el carácter concreto y objetivo de esa verdad: la verdad, en cuanto absolutez lógica, no es la absolutez de una necesidad mental del acto o de la categoría, sino que es la absolutez de las esencias ideales, objetivas y concretas, que aparecen en el puro pensamiento considerado como intuición de esencias. En ambos aspectos (en el actual y en el objetivo) del conocimiento de la verdad queda entre paréntesis todo lo natural, real y fáctico, mientras que se conserva todo lo objetivo y concreto. La pura verdad es experimentada en la pura intuición de la misma: el *noema* en la *noesis*.

Con esta descripción queda ante todo clara la orientación fundamental de esta fenomenología. Por una parte, nos conduce hacia el problema de Francisco Brentano: es el problema del método de una filosofía estrictamente científica, que se contrapone tanto al formalismo subjetivo de Kant como a la especulación racionalista del idealismo metafísico. Brentano presenta ese método como pura evidencia. La evidencia afirma la verdad clara del «esto es así y no puede ser de otra manera»: esa es su necesidad lógica, su «absolutez». Pero, por otra parte, la evidencia, en su genuino

sentido, mira al objeto, es iluminación de «algo en cuanto verdad» y, por ende, conserva el carácter objetivo, concreto y material de la filosofía. Podríamos, pues, decir que la intuición de la esencia de Husserl debe su origen, aunque no su forma concreta, a la «evidencia» de Brentano. Pero en cuanto al otro aspecto, aparece con toda claridad en las *Investigaciones Lógicas:* es la «pura matemática», concretamente, la idea de Leibniz acerca de una *mathesis universalis,* como prototipo de una pura fenomenología. Sin duda hay aquí una clara diferencia entre el carácter concreto de la fenomenología y el carácter abstracto de la matemática. Pero hay una doble coincidencia, que influye claramente en las *Investigaciones Lógicas* y en las *Ideas para una Fenomenología pura:* la acotación esquemática de lo existencial-fáctico y el método de reducción de todas las enunciaciones a la evidencia. De este modo, la palabra «originario», que recorre todos los escritos de Husserl,. ostenta un doble colorido: primero, el de intuición concreta del dato concreto, en el sentido de la evidencia de Brentano; pero, en segundo lugar, el de una última trasparencia ideal en el sentido de la evidencia matemática.

La fenomenología es, pues, una «pura ciencia de las esencias», o bien «doctrina esencial de los fenómenos trascendentales reducidos», esto es, de los fenómenos, en cuanto despojados de su «realidad», de su consiguiente encuadramiento en el mundo real, y dados únicamente en la «pura consciencia» (*Ideas,* p. 4). La fenomenología busca la esencia del ser, en cuanto que es objeto de la conciencia, pero sólo en cuanto se revela la esencia, es decir, dejando entre paréntesis su existencia real (*ibid.,* p. 141). En cuanto ciencia de las esencias, la filosofía es en verdad «la reina de las ciencias». Porque ante todo da a todas las ciencias su objeto propio, ya que todo lo esencial ha de aparecer primero en la intuición de la esencia: eso acontece en las fenomenologías particulares u «ontologías regionales», que se ordenan a las singulares ciencias especiales. Además, en cuanto fenomenología fundamental y pura de la consciencia general, o de la correlación *noesis-noema,* ilumina ante todo la esencia del saber y de la ciencia en general. La filosofía en cuanto fenomenología es, pues, metafísica apriorística y material y, también, doctrina apriorística y universal del método.

Por eso, la fenomenología nos presenta una doble problemática interna, cuyo proceso podemos seguir desde las *Investigaciones Lógicas* (1900) hasta las *Ideas para una Fenomenología pura* (1913). La primera se nos da en el concepto de «acotación» de lo real y lo fáctico. En las *Investigaciones Lógicas,* y esporádicamente en las *Ideas,* la acotación tenía carácter puramente metodoló-

gico, es decir, significaba sólo «hacer abstracción de», pero no era una tesis positiva sobre la relación del ser-en-sí y del ser-en-la-consciencia. Esto era normal, ya que en las *Investigaciones Lógicas* el esfuerzo se dirigía a lograr una forma específica de la fenomenología frente a las demás ciencias, y no de su relación positiva con ellas. Esto cambia en las *Ideas*. En efecto, aquí se construye expresamente la teoría de esa relación positiva, esto es, la decisiva aprioridad de la fenomenología respecto a las otras ciencias. En consecuencia, la «acotación» sufre aquí un verdadero «cambio de clave» (p. 142), es decir, se convierte cada vez más de principio metódico en principio sistemático. La «pura consciencia» cobra más y más el carácter del *óntos ón,* del ser verdadero, en oposición al hipotético *mé ón* o ser impropio de la mera esfera existencial. La absolutez pertenece tan sólo a la consciencia pura, y la realidad sólo cobra sentido mediante la conciencia que se lo da (p. 106s). De un idealismo metódico se pasa a un idealismo fundamental.

A esto se subordina una segunda problemática internamente inevitable: el traspaso de acento del *noema* (esencia) a la *noesis* (intuición eidética). En las *Investigaciones Lógicas* el acento recae claramente sobre el *noema,* es decir, sobre un mundo fundamental y objetivo, que se relaciona con la *noesis,* en cuanto intuición meramente receptiva. Aquí la realidad, aún no «revalorizada», gravita notablemente, con su estable pesadumbre, en la esfera móvil del conocimiento. En cambio, en las *Ideas,* el acento resbala con creciente tendencia a la absolutez de la consciencia frente al ser, hacia la mera *noesis*. No es casualidad que aquí se describa con fuerza el carácter subjetivo, en cuanto es «espontaneidad» (p. 43), y que la fenomenología se acentúe como doctrina descriptiva de la esencia de las trascendentales y puras vivencias (p. 139). Se recorre el camino desde una ciencia de las esencias, de un claro mundo esencial, hasta una ciencia de las esencias del acto intuitivo; de lo apodíctico o absoluto de la pura verdad se pasa a lo apodíctico o absoluto del puro pensamiento.

Así ocurre el final: el carácter filosófico de la religión. Siguiendo la evolución de la problemática arriba mencionada, las *Investigaciones Lógicas* dan positivamente cabida al problema de Dios: Dios, en cuanto visión intuitiva e ideal, aparece como interno remate de la proyectada fenomenología (II, 2, p. 168). En las *Ideas,* puesto que un acento de divinidad cae sobre la pura consciencia, el problema de Dios se da más bien como una adición, para evitar malentendidos (p. 96). Queda aún un doble elemento, que testifica un profundo respeto hacia la esfera religiosa. Por un lado, esa nota adicional, en agudo contraste con la restan-

te filosofía moderna, deja paso a las revelaciones intuitivas, a las que se ajusta el pensamiento teorético; como consecuencia racional, pueden llevar a un conocimiento de la validez unitaria de un supuesto principio teológico. Esto implica precisamente una postura religiosa, en la que el intelecto se inclina humilde ante una teofanía de Dios: no pocos, y entre ellos los genuinos discípulos de Husserl, siguiendo la indicación del maestro, han desarrollado esa postura. Pero nos encontramos de nuevo con la sorprendente preocupación de quitar eficacia a la amenazadora absolutez de ese Dios de la «pura consciencia». No podemos concebir a Dios al modo «mundano», en el sentido de la existencia de las cosas del mundo, aunque tampoco como «inmanente» en la consciencia. El principio ordenador de lo absoluto hay que buscarlo en la absolutez misma y en la pura y absoluta contemplación, es decir, dentro del camino de una contemplación teológica del mundo de las esencias o de la consciencia de las esencias.

Los acentos de una consciencia concreta y vivaz se refuerzan al final de las *Ideas* de Husserl, como dirección fundamental de la fenomenología hacia la percepción de las esencias. No se trata de primeros principios abstractos, sino del mundo concreto e individual, en su plenitud insistematizable. Estos que podemos llamar «matices vivenciales en el terreno filosófico», constituyen el paso hacia la singular fenomenología de Max Scheler. La elevación de tales matices a la categoría de esencias da pie a una filosofía de esquemas eruptivos y al peligro de esos bruscos e inevitables virajes reales que constituyeron el triste destino de su creador. El problema fundamental de Scheler es el problema del bien, o dentro de su terminología (que ya revela una actitud esteticista radical), el problema del valor. Por eso mismo, es en la fenomenología de Scheler donde se manifiesta con claridad el carácter platónico oculto y un platonismo que, por eso mismo, es «filosofía de la salvación». Por lo cual, en todas las obras de Scheler los valores ostentan un rostro últimamente religioso, pero estético, no moral. También por eso, en los períodos sanos de Scheler, lo religioso se muestra decisivamente desde el aspecto del valor, y en los períodos de desmoralización, su filosofía del valor (tan desolada) reclama el título y rango de una doctrina de salvación.

Partiendo de aquí, aparece claro el concepto de «bien» o de «valor» en Scheler. Dentro del espíritu de la fenomenología, participa Scheler de la triple oposición al naturalismo, al formalismo y al racionalismo. Al naturalismo: la región de los valores, dentro del sentido fenomenológico de la palabra, es una región absoluta

que se contrapone netamente a la región de las vivencias naturales. Al formalismo kantiano: lo que constituye la esencia del bien son los valores «materiales», esto es, de contenido, un «apodíctico deber» formal. Al racionalismo: se trata de valores concretos y objetivos que, cada uno de por sí, han de ser experimentados, no deducciones racionales sacadas de un fundamental principio abstracto. Pero es muy significativo que la oposición al naturalismo no impida que el acto, en que han de experimentarse los valores, lleve consigo un fuerte colorido de «vida rica». Esa riqueza puede revestir la forma de vida extática y entusiasta, como en los *Artículos y Ensayos,* o en la teoría general del «amor», *Etica material de los Valores,* o en la exaltación de lo personal, *Lo Eterno en el Hombre,* o el que pueda presentarse como recapitulación de su tragicismo desgarrado e irisado de fulgores casi diabólicos. Con otras palabras, la región de la «vida» empírica hace irrupción. Del mismo modo, la oposición del formalismo kantiano oculta los colores de una aversión a la inerte sequedad de la «región pura» de Kant. Finalmente, la oposición al racionalismo oculta el colorido de una lucha contra una «Escolástica» de puras demostraciones, o pobre de vivencias.

Así se nos presenta por sí misma la orientación fundamental de esta fenomenología, que se limita a tomar de la severa fenomenología de Husserl la «emancipación de las injerencias escolásticas» y la pura intuición. En el principio surgen Nietzsche y Eucken. De Nietzsche procede, en toda lucha contra su naturalismo vitalista, la importancia de la «rica vida»; de Eucken proviene la experimentación de las esencias en la historia viva. Luego se agregarán cada vez más la metafísica de una intuición libre de las ciencias reales de la vida pura mediante la pura vida, propia de Bergson, y la fijación de todos los problemas en la doctrina social, en la sociología, propia de Max Weber. El sentido de la vida (Nietzsche), el de la historia (Eucken) y el de la sociedad (Max Weber) son las formas propias y concretas de la «pura intuición» de Scheler.

La fenomenología, en su concepción fundamental, queda aquí naturalmente lejos de la *mathesis universalis* de la concepción originaria de Husserl. Es cierto que también se ocupa del «puro conocimiento» (*Lo Eterno en el Hombre,* p. 99), pero el acto fundamentante es el «sentimiento del valor» en el «amor», o como el tardío Scheler hubiera dicho: es introsentirse en el ritmo real de la vida con sus contradicciones, puesto que la esfera del valor se halla trastocada por la esfera del conocimiento del ser. La filosofía, en cuanto fenomenología, es aquí «reina de las ciencias» en tanto en cuanto que todas las ciencias, según su carácter

puramente teorético (limpio de valor, según la palabra de Weber) son ordenadas precisamente por la filosofía al conocimiento del ser. La filosofía es la pura comprensión de los valores, o como diría el tardío Scheler, la pura comprensión de la vida. La filosofía, en cuanto fenomenología, deriva hacia la filosofía intuitiva que es cosmovisión.

Con esto queda trazada la especial problemática interna. Metódicamente y en primer lugar consiste en acentuar, dentro de la correlación, ya el «sentimiento del valor» (en cuanto acto o *noesis* axiológica), o ya el «valor» (en cuanto contenido o *noema* axiológico). Hay una ruptura apenas creible entre la *Etica material de los Valores* (1913-1916) o *Lo Eterno en el Hombre* (1921), que acentuaban la objetividad de los valores, hasta llegar al dominio de toda la vida, mediante los «puros valores» y las *Formas de la Ciencia y de la Sociedad* (1926), que nos hacen ver la total impotencia de los valores frente al poder impulsivo de la vida. Tal caída, desde la objetividad hasta la subjetividad naturalista, es repetición grosera de la postura de Husserl, en quien la acentuación del *noema* se convertía en acentuación de la *noesis*. Ese drama casi diabólico estaba ya (para un observador retrospectivo) como planteado en el modo específico en que, según los *Artículos y Ensayos* (1915), el objetivismo de los valores apenas significaba la aceptación de la objetividad; significaba más bien la vida rica, brillante, casi divina. Los *Ensayos* podrían rivalizar ventajosamente con los ditirambos de Nietzsche a la vida. Se va ensombreciendo la inminente caída en una filosofía naturalista y vitalista, como también su tono trágico. Porque en ese mismo libro la obsesión de la vida rica en la intuición del valor se oculta el dominio del odio al valor. En el secreto afán de endiosamiento del hombre descubrimos el esguince de reprobación del *eritis sicut dii.* En el fondo, los comienzos *(Articulos y Ensayos)* se diferencian del final *(Formas del Saber y de la Sociedad)* en que aquí se separan los dos hombres de los comienzos, el hombre divino que vive en el valor y el hombre diabólico que falsifica el valor; pero al fin son la esencia de un solo hombre, que quiere ser Dios y es tan sólo instinto.

De este modo queda también trazada la problemática objetiva e interna: es problemática de un sistema de congruencia entre el valor y el ser (vida). Sólo en el centro de la evolución de Scheler conserva dicha «congruencia» su verdadero sentido, su visión de las tensiones entre la criatura y la Unidad, privativa de Dios. En los comienzos es casi «identidad», que se inclina hacia el polo del ser o vida: es la unidad de la «vida opulenta». En cambio, al final hallamos una burda contradicción: la que se da entre la

impotente sublimidad del valor (esfera del espíritu) y la omnipotente abyección del ser (esfera del instinto).

Y así tenemos ya diseñados los rasgos de su carácter religioso y filosófico. Teniendo en cuenta el modo cómo acentúa la filosofía del valor vitalista aparece por un lado el diseño de la fenomenología de Scheler. En el período central, *Lo Eterno en el Hombre,* sienta la teoría de que con la misma seguridad e inmediatez con que decimos «algo existe», podemos aplicarlo a Dios; en cambio, tanto los comienzos como el final del proceso de Scheler consagran una praxis expresa: al principio, vemos el Dios radiante de amor generoso; al final, encontramos el Dios trágico de una ruptura originaria; y en ambos casos Dios es un centro dominante. Pero, por otra parte, el desarrollo de esa tensión nos descubre el oculto carácter humanista de esa imagen de Dios, que en el centro del proceso de la creación de Scheler quedaba encubierto (o quizá realmente superado). El precipitado ritmo de ese filosofar no nos lleva a aquella justa distancia respecto de Dios, que era familiar dentro de la atmósfera de circunspección que rodeaba a Husserl. Aquí empieza la filosofía por remontarse ruidosamente y adentrarse en la bienaventuranza amorosa de Dios, pero luego sobreviene el derrumbamiento de Dios en la desdicha del mundo, derrumbamiento rabioso y desesperado. Si no perdemos de vista el punto de partida, en ambos casos descubrimos un acercamiento a Dios de tal naturaleza, que se convierte en un trueque de Dios con la divinización del hombre. Aún así, y aquí se revela a pesar de todo el primitivo tono religioso del drama de Scheler, no se siente a gusto con esa deificación, ya que finalmente en todos los tonos conscientes de la última época, se deja oir con mayor profundidad el lamento de la inquietud. Es una filosofía de la religión cimentada en la intencionalidad emocional.

Queda claro cómo Scheler es un puente entre Husserl y Martín Heidegger: es, si se quiere, un «episodio», pero con la brillantez y creciente influencia, con que los episodios se diferencian de la vida rutinaria. En Husserl, el problema de la verdad se concentraba exclusivamente en el problema de la consciencia, pero acentuado como ser-consciente, tanto, que se hablaba audazmente de «ontología», es decir, de una disciplina del ser, aunque se apuntaba a ese «ser», que era para él el inmanente *noëma* de la consciencia. Era, pues, finalmente el ser vitalista de la consciencia el que se ponía en juego en su fenomenología (*Ideas,* p. 59, 91s,94). Este ser vitalista alcanzaba en la fenomenología de Scheler su radiante y colorista desarrollo, pero también una confusión en

ese desarrollo. En Martín Heidegger eso se convierte en el problema del «ser de la vida».

Tenemos, pues, ante todo una vuelta a Husserl. Porque el ser de Heidegger, en todas sus explicaciones de la reducción de la verdad al ser, no es otra cosa que el ser de la consciencia. Pero es también la madurez de la filosofía de la vida de Scheler un descarado trueque de la intemporal y sosegada consciencia de Husserl por la movilidad, historicidad y esencial temporalidad de la consciencia de Dilthey. La obra de Heidegger consiste en ponerse al servicio de la pretensión de Dilthey (*Ser y Tiempo*, p. 104) hasta tal punto, que llega a identificar la noción fundamental de Husserl, la «mirada sencilla», con la noción fundamental de Dilthey, la «interpretación» (p. 149).

Por eso aquí se nos revela específicamente el modo con que Heidegger se enfrenta en su tema con los singulares enemigos de la fenomenología. Frente al naturalismo del ser, acentúa claramente su distinción entre la realidad (empírica) y el ser. El ser queda encubierto por la falsificación de la realidad y hay que sacarlo de ella para entrar en la verdad del ser. Pero esa «acotación» o «reducción», aparentemente fenomenológica, tiene los rasgos expresos de una filosofía de la vida. Tanto, que podríamos hablar de un ascetismo, que invade la tranquila rutina del «hombre vulgar y le muestra la gravedad de la situación real»; así tenemos el colorido del «desencanto» de Scheler y la «seriedad» de Kierkegaard. Algo semejante se produce en la oposición al formalismo y al racionalismo. Al formalismo del seco *ens ut sic* (de Wolff, p. 3s) opone él un estricto análisis del contenido, indudable y genuinamente fenomenológico; pero tan sólo para cargar el acento principal de este análisis sobre la historicidad fundamental de Dilthey (p. 403s). En fin, la oposición al racionalismo de una reducción a un primer «principio», se resuelve también así; pasando por las antítesis de Scheler, se opone a una doctrina del ser, que no se verifique rigurosamente dentro del mundo, aunque sea trágica (pues la esencia del ser son la muerte y la culpa). El ser, en cuanto ser, es «ser-en-el-mundo».

La orientación fundamental de esta fenomenología se mueve, pues, en dos direcciones. En primer lugar, es fundamentalmente el problema de la historicidad de Guillermo Dilthey a quien queda adscrito la correspondiente ontología: el ser es temporalidad y fluencia de lo que queda encerrado «en el mundo». Pero deberíamos añadir, como ya insinuábamos, que Heidegger ve a Dilthey no sólo a través de York (p. 77), sino también y en gran medida a través de Jorge Simmel. A favor de eso puede citarse el parentesco entre el análisis de la muerte de Heidegger y el de Simmel.

Pero lo propiamente decisivo es la dirección metodológica del enfoque. Porque fue Simmel quien, dentro de la amplitud de las manifestaciones históricas, trató de destacar unas pocas líneas del ser, en un simple sistema del ser de la vida. Es cierto que Heidegger se diferencia de Simmel por su rechazo de toda construcción biológica (como subraya la nota de la p. 249). Mas para el auténtico Simmel, el Simmel del *Rembrandt, Goethe y Visión de la Vida* esas «construcciones» son irrelevantes. Por esa orientación desde un Dilthey, visto a través de Simmel, se destaca la otra orientación, que muestra rasgos acentuadamente éticos o, si se quiere, ascéticos y religiosos. Se revela en la preferencia con que Heidegger elige un vocabulario de carácter ético para su fenómeno existencial, hasta el punto de que se encuentra con casi todos los más profundos problemas de la teología cristiana. El ser de la historia de Dilthey, que es «temporalidad» y «ser-en-el-mundo», se concreta en el «ser de la preocupación» (parágrafos 39-42), preocupación por la culpa» (p. 281s) y preocupación «en la muerte y para la muerte» (parágrafos 46-53), ya que ser es esencialmente «ser para el fin». Aparece el rostro de una metafísica del pecado original y de la redención (p. 306s); es una metafísica concreta que concibe la vitalidad de lo histórico como fría y escueta visión dentro de una radical «perdición» y como un «existencial ser llamado» (en el instante del ahora). Con otras palabras: es la metafísica religiosa de Kierkegaard. Pero es propio del *ethos* mental de Heidegger el que esa metafísica sirva tan sólo para infundir una suerte de sombrío heroicismo a la historicidad de Dilthey. Porque sólo se trata de un «ser llamado» a una «taciturnidad», a un yo propio; se trata de una «decisión» por la situación propia. Es «la resignada y angustiosa rendición a la propia culpabilidad» (p. 297): es un frío alerta por la total perdición de un puro ser «en el mundo» y la consiguiente entrega muda y sombría. Tal es la ontología de la historia (p. 392ss) que Heidegger propone como fin; es ontología de la historia, pero como realización del esquema de la sociología de Scheler.

La fenomenología es, pues, para Heidegger la autorrevelación *(phainómenon)* del ser (pp. 34, 165, 171, 183, 215ss) que habla *(logos,* de *legein).* La filosofía es una «ontología fenomenológica universal, que parte de la hermenéutica del *Dassein;* ésta, en cuanto analítica de la existencia, fija el cabo del hilo conductor de todos los problemas filosóficos a ese punto en que ella tiene su origen y su tornaviaje» (p. 436). Es la «reina de todas las ciencias» y, por tanto, también de la Teología (p. 179s, 313), pues todas ellas presuponen la esencia objetiva del ser y ellas mismas metódicamente son ser en cuanto ciencias (pp. 12s, 61, 215ss,

315). El *apriori* de la filosofía, como fenomenología, es el *apriori* de una ontología del ser vital, en cuanto que éste se opone al *apriori* del «sujeto ideal», propio de la filosofía de Kant y de Hegel (p. 229); pero al fin queda subordinado el ser interior-mente, en cuanto es ser vivo; en definitiva, no es otra cosa que una subordinada ontología del sujeto (cf. *supra*).

Y ya queda a la vista la interna problemática de Heidegger. En primer lugar y metodológicamente, se juega entre la comprensión del ser (*noesis* ontológica) y la esencia del ser (*noema* ontológico). Sin duda, busca Heidegger aquí una suerte de identidad, la unidad de autocomprensión del ser y su autorrevelación (p. 12s). Pero, por otra parte, le preocupa el problema de cómo en una tal identidad puede darse la precedencia de una comprensión del ser (p. 437). Con otras palabras: en Heidegger vuelve a producirse el problema de la identidad de intuición y vida, propio de Bergson. Con ese problema metodológico se abre de nuevo el debate, en cuanto al contenido, sobre el «ser en el mundo». Porque a un encierro del mundo en sí mismo corresponde la identidad de conocer y ser; y entonces el mundo es Dios. Pero si esa identidad se tambalea y se abre, aunque secretamente se plantee el dualismo de conocer y ser, vuelve a aparecer de nuevo el signo de interrogación sobre el encierro del «ser en el mundo». El ser del «cuidado», en el sentido aceptado por Kierkegaard, es «problemático» y su «angustia» es el *inquietum est* («está inquieto») expresamente religioso y metafísico.

De este modo dos tonos antagónicos resbalan sobre el carácter religioso y filosófico de esta fenomenología, aunque quisieran ocultarse con especial solicitud: el primero es un acento intencionado y explícito (aunque a veces se insinúan ciertas reservas) que anuncia el repudio de todo elemento religioso como mito y magia (p. 313) o, cuando menos, una subordinación de lo religioso a la limitación de «ser en el mundo» (p. 179s), hasta llegar a una fundamental inclusión de Dios en la divinidad del ser temporal (p. 427). Pero, a través de esa voz, resuena otra que involuntariamente irrumpe siempre. Se delata en el modo inaudito y descarado con que en esta ontología fenomenológica se convierte en filosofía la voz agustiniana de la criatura como mera «fluencia» (sólo «era» o «será», pero no «es»). El mismo Heidegger, que en la Introducción dejaba a un lado, con un simple movimiento de mano, la ontología patrística y escolástica como insignificante, llega sin darse cuenta con su análisis a la misma problemática fundamental de esa aparentemente anticuada ontología; es la problemática entre el «es» que «todavía no es» (p. 242s). Se trata de la problemática de la «finitud» y de la «nada», en la que para

él desemboca todo (véase su libro sobre Kant y su conferencia inaugural *¿Qué es Metafísica?):* ¿Son ellas lo último, de lo «que todo procede», o son un resignarse de la filosofía al «ámbito humano»?

Un sino lógico presiona siniestramente en el camino de Husserl a Heidegger. En primer término, y metodológicamente, se aprecia en el destino de la específica «intuición de las esencias», que es común a las tres direcciones. En Husserl, correspondiendo a la *mathesis universalis,* se llama «ideación»; en Scheler, acomodándose a la filosofía del valor vital, se denomina intuitivo «sentimiento del valor»; en Heidegger, de acuerdo con la ontología, se llama «comprensión del ser». Pero de Husserl a Heidegger se trata de un desarrollo único de la prepotencia de una «evidencia» que se impone en todas partes. En Husserl queda todavía reducida al ámbito lógico; en Scheler irrumpe al entero horizonte de la «vida»; en Heidegger, en fin, se identifica con la esencia del ser mismo, la autocomprensión totalitaria del ser. Dicho sin miramientos, ése es el camino de la usurpación de la visión divina. Por eso, paralelamente, se produce en el terreno objetivo una creciente construcción metafísica del ser vital encerrado en sí mismo, y que va desde la limitación metodológica de la «consciencia» de Husserl al fundamental «ser en el mundo» del ser de Heidegger. Tal metafísica es lo bastante sincera para no querer desmentir su estigma de deificación de la criatura. En Husserl se conserva una última apertura frente a Dios, en Scheler sobreviene la caída en el tragicismo violento de la criatura que quiere ser dios, y todo termina en Heidegger en una sorda y sombría resignación.

De Husserl a Heidegger, pasando por Scheler, el neoplatonismo extático del ser verdadero y bueno se entrelaza en la realidad más y más con un maniqueísmo aún más radical. Aparece en Husserl en la intensidad con que repudia todo lo «fáctico», como algo que es todavía «impuro». En Scheler se muestra en el «encumbramiento», que termina cayendo en la impotencia del espíritu, encadenado a la hostil y única prepotencia del instinto. En Heidegger se consuma el proceso cuando el abismo de la nada se abre como profundidad del ser. La *Lógica formal y trascendental,* de Husserl (Halle 1929), se termina con el *pathos* de la «verdad viva que brota de la fuente viva de la vida absoluta», pero dentro del yo: porque «ante todo en cuanto ego, soy yo absoluto en mí y para mí» (p. 241). Está, pues, claro cómo en el mismo fundador de la fenomenología, aun acentuando la objetividad del ser, irrumpió ese elemento que constituye la mezcla de radical

neoplatonismo y radical maniqueísmo: es el hombre de la dinámica absoluta y de la absolutez dinámica.

Bien le cuadra a este hombre, que es el hombre de hoy, la mentalidad aporética que caracteriza nuestro modo actual de pensar; conversión del sistema en problema, de la respuesta en pregunta, de lo definitivo en siempre abierto. En las obras de Jorge Simmel, Guillermo Dilthey y de Ernesto Troeltsch hay una reducción del sistema objetivo al problema personal de su creador: es una aporética personal: en Simmel queda limitada por una última tensión objetiva entre «acto y contenido» dentro de la «vida»; en Dilthey va ligada a un idealismo objetivo, como última síntesis; en Troeltsch queda fundamentada en una mística de la inmanencia de Dios en la inquieta dinámica de la investigación humana: la pluma de Nicolás Hartmann acaba convirtiendo esa aporética personal en una aporética objetiva de los últimos motivos del pensamiento en general; el mundo ya no es una coordinación dotada de sentido, sino, en resumidas cuentas, una tenebrosa quimera, en la que este hombre demiúrgico se ensaya siempre de nuevo para fracasar siempre de nuevo. Así, finalmente, la aporética del ser, de Jaspers y Heidegger, es una lógica resonancia: el ser mismo sólo es visible bajo el título de «fracaso» (Jaspers); el «cuidado», como esencia del ser, muestra su rostro «al rendirse a la nada» (Heidegger). El hombre de la dinámica absoluta y de la absolutez dinámica llega en su profundidad a conocer lo que significa ser desarraigado y ser abandonado.

Tres direcciones, que se odian recíprocamente, constituyen hoy la base de sustentación de ese hombre: el calvinismo de la teología dialéctica, el gnosticismo de la nueva filosofía rusa de la religión y el «psicoanálisis profundo» de Freud, Adler y Jung. La «teología dialéctica» trata, sin duda, de imponer la soberanía de la divina Majestad frente a cualesquiera mitigaciones de la revelación y de la gracia que utilice una psicología de condición humana. Pero, en esa lucha contra todo antropologismo, arde en ella cierto encono de desilusión, al desenmascarar y destruir todo humano ideal. De ese modo, e inconscientemente, coincide con el método analítico y hermenéutico que impulsa al psicoanálisis. Ambos se juntan para denunciar, aun en el elemento más espiritual y santo, la concupiscente desazón y desgarrón del hombre carnal. La negación de todo tipo de «continuidad» entre Dios y el hombre, y el radicalismo del «Dios solo», acaban arrojando a la teología dialéctica en brazos de la sociología occidental, inspirada en Baader-Hegel y en el gnosticismo trinitario de los nuevos filósofos rusos (Berdjajev, Bulgakoff, Schestov); la historia de la humanidad es un misterio de la procedencia del Hijo y del Es-

píritu Santo, a partir del Padre. Por eso para Karl Barth la revelación se reduce a la Trinidad: cómo se revela exclusivamente la Trinidad en el acto revelado. La tragedia y culpa del Hombre-Adán empujan a establecer el abismo en el mismo Dios. La teología dialéctica y la gnosis neorrusa no tienen otra salida última que la de Jacobo Böhme, en quien ya se encontraron tiempo hace la Reforma y la gnosis oriental: es una dialéctica intradivina entre un Dios bueno y un Dios malo, y esto como misterio último de la vida trinitaria. Pero con ese maniqueísmo vuelve a realizarse el encuentro con el psicoanálisis. Porque, a través del brutal vitalismo de esa dialéctica, arde en ella un celo justiciero, auténticamente veterotestamentario de la «pura verdad», para terminar en un mito de la última ruptura entre el espíritu y el instinto. El psicoanálisis reconoce al espíritu tan sólo como antifaz, autofalsificación del instinto, y por eso es más lógico que la teología dialéctica y que el gnosticismo neorruso: establece como absoluta esa dinámica diabólica, que es tan poderosa que se opone con éxito en esta vida al mismo Dios. Sobre ese cimiento del hombre del absoluto dinamismo y de la dinámica absolutez va ensombreciéndose como última realidad una fe en el demonio que amenaza establecerse en el lugar de la fe en Dios.

Como se ve, la actualidad es una situación típicamente agustiniana. Lo advertimos con seguridad en las direcciones positivas que surcan el pensamiento fenomenológico y que desde ese punto de vista pueden perfectamente calificarse de neoagustinismo. El *pathos* fundamental de la «verdad» en la «intuición», propio de Husserl, es uno de los hálitos básicos para Agustín: «mira, contempla si puedes: Dios es la verdad» (*de Trin* VIII, 2,3). El *pathos* fundamental del valor en el amor, dentro de la sociedad, propio de Scheler, deriva de aquello que para Agustín es la faz viva del Dios-Verdad: «Breve, en una palabra, se expresa la alabanza de Dios nuestro Señor: bueno es el Señor» (*in Ps* 134, 3): «esto es bueno y aquello es bueno; quita esto y aquello, y verás a Dios, como él es, bien de todo bien» (*de Trin* VIII, 3,4). Finalmente, no cabe duda de que Heidegger pinta tan crudamente la nada y la desazón evolutivas de la criatura porque en él alienta el *pathos* fundamental de Agustín: *est... quaero,* «es decir... yo busco» (*in Ps* 38, 7).

En todo esto lo más evidente y profundo agustiniano es el radicalismo con que todo lo aparencial es reducido a lo «propio». Husserl adopta una postura agustiniana cuando se retira del mundo exterior de lo sensorial a lo interior del espíritu, y de lo contingente del mundo material a lo eterno y necesario del mundo

de las esencias. Eso es cabalmente lo que siempre repetía Agustín: «Concéntrate dentro de ti mismo» (*in Joh* 23, 10), dentro del espíritu hasta llegar a las razones esenciales, pasando de la *mens* a las *rationes rerum*. No es menos agustiniana la actitud de Scheler, cuando con su teoría del valor y de la sociedad trata de reducirlo todo a las últimas dos tendencias del amor, una egoísta y demoledora, otra social, creadora y benéfica. Precisamente, el tema de *La Ciudad de Dios* aduce esas dos tendencias del amor como razón primordial de las «dos ciudades». Es finalmente muy agustiniana la disposición con que Heidegger arranca de la aparentemente firme realidad cotidiana al hombre satisfecho, para lanzarlo a la inquieta preocupación y angustiada inquietud de un secreto y constante desafío con la nada. En efecto, es el pensamiento favorito de Agustín el que recobra vida aquí: «el ser que propiamente no es, es el ser creado» (*in Ps* 38, 7). Es la desazón, la caducidad de la «vida como muerte».

Tampoco se ha de pasar por alto que la brusca dinámica que da al radicalismo contemporáneo tan característico ritmo, lleva un evidente sello agustiniano. Bien lo advertimos en esa «búsqueda del infinito» que marca el horizonte de la fenomenología de Husserl, que lleva a la teoría de la intencionalidad emocional de Scheler hacia nuevos aspectos fulgurantes, y que en la ontología de Heidegger constituye la esencia de esa caducidad en que consiste el ser, por lo que da pie para una mentalidad aporética. En esa «búsqueda del infinito» palpita la «inquietud» *inquietum... cor* (*Conf* I, 1,1), «atormentada» *stimulis internis* (*Conf* VII, 8,12) de la «criatura efímera» de Agustín (*de Trin* II, 6,8). En ella palpita y vibra la creciente ansiedad de la criatura (*in ep Joh* 4, 6) y, por consiguiente, el perpetuo «buscar para encontrar, pero encontrar para seguir buscando» (*in Joh* 63, 1). Sólo que con estas actitudes venimos a caer en las tendencias extremas y netas de esta «búsqueda del infinito», pues terminamos en aquella tensión vibrante y elevada que llega hasta el choque y la ruptura. Son lo que pudiéramos llamar el extatismo y lo demoníaco de la búsqueda. El elemento extático aparece en Husserl y Scheler, en cuanto anuncian que su búsqueda del infinito es la «onda que viene de arriba», la vibración del mundo ideal que irrumpe y se revela: es, por tanto, carne y sangre de la teología de Karl Barth y de la teosofía de los rusos, para quienes la «búsqueda del infinito» es sólo pretexto, antifaz y revelación de la infinita energía de Dios. También aparece el elemento diabólico en el tragicismo de Scheler, rompiendo la unión entre el espíritu y el instinto para revestir, en la nada toda creadora de Heidegger, la forma de una decisión desesperada; ésa es la inspiración que en las os-

curas profundidades de la teología dialéctica y de la teosofía neorrusa, como apuntábamos arriba, perpetúan la unión entre Dios y el demonio: es que propiamente la «búsqueda del infinito», en su divino satanismo y divinidad satánica, es lo «Absoluto».

Es indudable que la edad contemporánea viene a ser en este punto la renovación de la herida que sigue sangrando en el fondo de lo agustiniano: se trata de ser «arrebatado» por la «tromba del amor» (*in Ps* 31, *en* 2,5), pero para recaer en la náusea *(tedium)*, casi en la desesperación, ante el insondable enigma de que un ser creado por Dios incurra, sin embargo, en la desdicha de la maldición. Precisamente Agustín, con romana y férrea inflexibilidad, acentúa la soberanía de Dios frente a este problema, hasta tal punto que sus fórmulas parecen abrir una puerta franca al fanatismo de la predestinación y condenación directa (*contra Jul* V, 4,14); esa inflexibilidad demuestra cuánto le desasosegaba la herida; esto mismo lo vemos todavía más claro si desde las *Retractationes*, como desde una atalaya divisoria de vertientes, echamos una ojeada comparativa a los primeros y a los últimos escritos de Agustín. En los primeros, constatamos una superación del maniqueísmo mediante un neoplatonismo tan esplendoroso, que estas roturas, que son el pecado y la cruz, aparecen soldadas en una serie ininterrumpida de escalas desde el ínfimo mundo sensorial hasta el contacto vivo con la misma verdad. En los últimos, aparece ese neoplatonismo tan transido por la experiencia del pecado y de la cruz, «aun en lo más santo» (*in Ps* 54, 8ss), que, en lugar del Dios «que permite en todos la incredulidad para tener misericordia de todos» (Rom 11,32), amenaza introducir una íntima y negra tensión de incomprensibilidad entre el poder celeste y el poder infernal. Esto significa que se produce una palingénesis del maniqueísmo antes superado. Allí donde el júbilo neoplatónico y exaltado parecía tan brillante que infundía sospechas de que se trataba de enmascarar la desesperación maniquea, ese optimismo neoplatónico del mundo y de la vida queda tan roto y aplastado por la sombría experiencia, que sentimos que ya se abrazan a él los tentáculos de la tiniebla maniquea: Pero en tal encrucijada está Agustín, el sabio que se desangra.

En tal momento y por esos mismos motivos, en nuestra actualidad contemporánea es donde Agustín lanza su especial mensaje: *noli tenebrare tenebras tuas* (*in Ps* 138, 15). No hay que oscurecer aún más la tiniebla que aquí hay. Hemos de cruzarla hasta llegar a la luz, que arde en el más allá. Eso es lo que se verifica en la *indifferentia* (*in Ps* 138, 16). En esa actitud, la mirada que contempla a Dios toma como equivalentes y neutrales la luz y las tinieblas, aunque sean en sí mismas diferentes. Son dos tácticas

distintas del mismo Dios. De ahí que no pueda producirse esa *indifferentia* sino mediante un *transilire* (*in Ps* 76, 3), cuando la mirada ha trascendido ya los planos telúricos de la tiniebla y de la luz, y desde el resplandor del más allá se columbra que la entera vida de aquí no es otra cosa que tiniebla. Gracias a esa trascendencia, puede lograrse la visión retrospectiva. El hombre, que mediante la trascendencia se sitúa en el más allá, puede ya con ese Dios del más allá, tomar sobre sí la tiniebla del más acá. En el «Dios, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» de las tinieblas del Viernes Santo (*ep* 140, 2,3-11 y 28) se da ese resultado, porque aquí está la victoria, que se produce en la extrema humillación.

Contemplamos pues aquí un triple agustinismo. Hay, en primer término, un agustinismo «ideal» estrechamente relacionado con el espíritu de Descartes y de Kant: es el Agustín crítico del regreso al espíritu, de la pura verdad y del mundo inteligible. Se da otro agustinismo que se acerca a Goethe: es el Agustín de la pupila contemplativa abierta a la verdad-luz, tal como se presenta en el clasicismo de Goethe en la correlación entre el ojo y la luz. Se da finalmente un Agustín que casi puede confundirse con Hegel: es el Agustín del *pathos* de la totalidad, *Deus in quo totum, sub quo totum, cum quo totum* (*Solil* I, 1,4), precisamente de una totalidad cuya belleza se patentiza en el ritmo antitético del mundo, *contrariorum oppositione saeculi pulchritudo componitur* (*de civ Dei* XI, 18). Es una totalidad que en su unidad antitética da cabida sin temor, y en su sentido determinado, hasta a la oposición entre la diestra y la siniestra, *Deus, per quem universitas, etiam cum sinistra parte, perfecta est* (*Solil* I, 1,2).

Pero las *Retractationes,* esa obra de reconocimiento, tan inexorable que llega al escrúpulo, relegan a segundo término ese triple ideal agustiniano. Porque, aunque encierra su parte de verdad, no deja de ser una ilusión, si no recibe su norma del opuesto agustinismo de la «vista sobrenatural», que es el agustinismo del pecado original y de la redención. El Agustín del «regreso» crítico al espíritu y de la verdad idealista queda interiormente modificado por el otro agustinismo, aún más crítico, del *redite, praevericatores ad cor,* o sea, del retorno penitente al abismo de la culpabilidad, que sale del pecado original. Queda reformado por el Agustín de la verdad normativa del Dios Santo, que se enfrenta con la impostura pecaminosa del *homo mendax,* del Adán y Eva de acá. También el Agustín contemplativo de la correlación entre el ojo y la luz queda interiormente modificado por el Agustín más clarividente del *purgare oculos,* por el Agustín que sabe hasta la saciedad que los ojos del hombre caído han quedado tan afecta-

dos por los humores de la concupiscencia, que creen ver la luz, cuando sólo contemplan humo. Por esa razón debe fulgurar en el interior del hombre la luz auténtica de la gracia, hasta que el hombre, una vez recobrada la vista mediante la ceguera de la fe, «vea luz en la luz», la luz del amor, que es Dios. En fin, el Agustín del ritmo antitético y de la totalidad queda interiormente reformado por el Agustín más comprensivo de los últimos enigmas entre *justicia* y *misericordia,* entre *cielo e infierno* que no pueden ajustarse ni encajan en ningún linaje de fórmulas estéticas y brillantes, porque se trata del incondicional derecho a la soberanía que Dios tiene. *Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, ni mis caminos vuestros caminos.*

Pero no olvidemos que se da también la actitud satánica de una «subjetividad escatológica», esto es, una búsqueda tal en la miseria de la culpabilidad propia y ajena, que la gloria y la majestad de Dios se esfuman. El hombre comienza a defenderse a sí mismo contra Dios, apelando a sus pecados, para soslayar la proximidad de Dios. Es la postrera y más refinada autoafirmación, ese pronunciamiento del «corazón humillado». Se da también el satanismo de una «subjetividad de redención», esto es, un tal heroicismo endurecido en el sacrificio. que Dios en cuanto luz, amor y santidad, se desvanece ante él. El hombre obstinado se empeña en rechazar a Dios. al propio Dios del amor, apelando a la noche de la cruz. Es también una más refinada autoafirmación. Bajo el brillo seductor de una magnánima «renuncia a la proximidad de Dios», el ejercicio del heroísmo propio se enfrenta con un Dios demasiado bueno. Por lo cual, esta es la obra maestra de Satanás, ya que la *concupiscencia* se disfraza de *caridad.* La «suficiencia del sacrificio» equivale a un «querer ser como Dios». Desde aquí descubrimos el tercer agustinismo victorioso que todo lo supera: el agustinismo de Dios.

Frente al agustinismo crítico e idealista de la razón aparecía a mayor profundidad un agustinismo de la maldición de la «carne» en el pecado original. Pero esa mísera situación del hombre que, bajo las consecuencias del pecado original, solicita con gemidos la liberación del «cuerpo de muerte» no es lo más profundo. En medio de esa concepción levanta su cabeza un más profundo agustinismo del *Verbum-Caro,* de la eterna verdad que se hizo carne, y en la carne de la humanidad continúa viviendo como «cabeza y cuerpo, un Cristo». El agustinismo de la razón tampoco es abatido por el agustinismo de la carne prevaricadora, pues ese abatimiento es una auténtica elevación. En su abatimiento asciende, por obra de ese otro agustinismo de la misma verdad que se hizo carne. La aparente grandeza del clásico hombre-razón y la aparente mi-

seria del romántico y escatológico hombre-carne desaparecen ante el Unico: «ha aparecido la Humanidad de nuestro redentor».

También frente al agustinismo contemplativo y estético de la luz triunfa el agustinismo del pavor de la «noche», en el forcejeo expiatorio contra la concupiscencia y su fuente diabólica. Pero esa condición desgarradora del hombre en la noche de la batalla no es aquí lo más hondo. En medio de ese agustinismo de la noche levanta su cabeza el agustinismo de la «Luz del Mundo», que bajó a las tinieblas, que tomó sobre sí el día de las tinieblas de Viernes Santo, para pasar a la eterna luz de la Pascua de su Iglesia. Tampoco aquí se trataba de una simple derrota del agustinismo de la luz por obra del agustinismo de la noche. Porque esa noche se descubre en su profundidad como «Noche Santa», noche de plena luz. Tanto la aparente grandeza del clásico hombre de la luz como la aparente miseria del romántico y escatológico hombre de la noche se desvanecen ante el único: «Dios iluminado en las facciones de Jesucristo, pero crucificado».

En fin, frente al agustinismo sintético y constructivo de la «unidad de las antítesis», se yergue el agustinismo del enmudecimiento ante el «misterio de la elección»: es el misterio de la *tremenda maiestas* sobre el cielo y el infierno. Aquí precisamente acontece lo decisivo: la superación del sacrificio, que se oculta en ese enmudecimiento mediante una adoración comedida. El agustinismo de la «unidad de los contrarios» como el del «misterio de la elección» son todavía agustinismos del hombre. Representan la grandeza y la suma impotencia de este hombre que es como «arcilla en manos del alfarero». Pero, mientras en el «misterio de la elección» se revela el Dios incomprensible, el Dios de las irresistibles disposiciones, «que permitió en todos la incredulidad para perdonarlos a todos» (Rom 11,32), aquí se desploma todo ante la majestad de su grandeza. El agustinismo del Dios «todo en todos», es ahora «Cristo, todo en todo». Es el agustinismo de la gloria.

Este tercer agustinismo totalitario es la réplica a la antítesis entre neoplatonismo extático y maniqueísmo satánico, tal como se manifestaron en tiempo de Agustín y se manifiestan en nuestra actualidad. Corresponde al doble sentido del término *confessio*. Por un lado, es *confesión* como un reconocerse ante el Dios de la luz y del amor, como fundamento y fuerza, como finalidad y sentido de todo, juntamente con la sinceridad expresa con que el que se confiesa se reconoce previamente como «no Dios», como tiniebla y mentira del pecado ante Dios (*in Ps 70*, s. I, 1; *in Ps 135*, 1). Pero, por otro lado, es *confesión* como sinceridad expresa, que arranca todos los disfraces, hasta que lo mejor que

hay en nosotros delata su secreta concupiscencia. No es un «quedarse en sí mismo», sino confesar la grandeza de la misericordia de Dios, y, por lo mismo, un abandonarse al abismo luminoso (*in Ps 105*, 2).

De este modo se soluciona también la segunda oposición, que cruza tanto la época de Agustín como la contemporánea. Es la oposición que descubrimos entre una cristiandad antioquena, que busca la perfección ética y racional (y que podemos descubrir en el interior del pelagianismo), y una cristiandad alejandrina, que se atiene a la gracia y se remite al quietismo *(anápausis)* en la vida y operación de Dios (y que perviven en el jansenismo y docetismo). Es la oposición entre un radicalismo de la ascética, que se convierte con facilidad en un cristianismo culto de lo verdadero-bueno-bello, y así se mundaniza, delatando su origen neoplatónico y un radicalismo de la mística. Este se trueca con facilidad en cristianismo escatológico del «sacro nihilismo» y así se sataniza, dejando al descubierto su raíz maniquea. Por eso da aquí su réplica el «tercer agustinismo» con la superestructura y coronamiento de la doble *confessio.* Este mensaje anuncia que el amor, en cuanto *amor,* es *caritas.* La dilección en cuanto *amor* es dejarse arrebatar e introducir, para ir a arder y sangrar y morir en el seno del amor, que es Dios (*vulnus amoris, serm 298,* 2,2). Pero ese amor de Dios, que se entrega, es un celo del alma *(affectus)* por influir en el mundo, es, en cuanto *caritas,* entregarse al prójimo; y no sólo como un amor que se encumbra por encima de todo lo humano, sino como amor que se brinda humanamente (*ep 73,* 10; *ep 82,* 5,36). El amor, *caritas.* es actividad de hombre a hombre: consiste realmente en la «buena obra», que ejecuta aquel que es impulsado por un amor activo, por un amor activo hacia Dios, para ser él mismo bueno. Pero cabalmente el sentido más profundo del *opus caritatis* es «purificar la vista para ver a Dios», el cual es ese mismo amor que se inclina hacia el hombre. Por eso, «en» el amor al prójimo, aquí en la tierra, Dios se hace «visible» (*in Joh* 17, 8). Y por eso también lo más profundo de la ascética, «la operación activa del amor», es la mística de una experiencia de Dios. Justamente la mística es la única que permite una suerte de contacto con Dios (*de Trin* VIII, 8,12).

9

AGUSTIN Y TOMAS DE AQUINO

Si Agustín ocupa, en la historia del pensamiento de todos los siglos, el puesto que le hemos asignado, su figura debe recibir los últimos toques de un enfronte con el único que, después de él, ocupa un puesto semejante: Tomás de Aquino. Suele fijarse de ordinario la orientación fundamental de un modo de pensar por su dependencia bien de Platón o bien de Aristóteles. En el ámbito cristiano ocurre lo mismo, y se define por su vinculación a Juan o a los sinópticos, a Pablo o a Pedro-Santiago. La conclusión en nuestro caso sería que estas dos figuras, Agustín y Tomás de Aquino, son prototipo del pensamiento como tal y del modo de pensar específicamente cristiano. Podrá decirse que ese punto de vista es aceptado comúnmente desde hace tiempo. Pero debemos averiguar cuál es el genuino ángulo de visión. Partimos, pues, de aquellos puntos en los que se fijan de ordinario las distinciones entre ambos. Comparando luego las diferencias y las coincidencias en unos mismos temas alcanzaremos nuestra última perspectiva: el ritmo personal.

La investigación debe ocuparse de lo que es fundamental en ambos, a saber: el «órgano», el modo característico, cómo ambos se representan el conocimiento en cuanto tal. Eso implica tres problemas. Primero: ¿Procede el conocimiento de arriba abajo o de abajo arriba? ¿Se procede por intuición apriorística o por experiencia real? Segundo: ¿Procede el conocimiento de dentro afuera o de fuera adentro? ¿Es primero el conocimiento en sí mismo, o el conocimiento del mundo? Tercero: ¿Procede el conocimiento de allende aquende o de aquende allende? ¿Es primeramente teológico, o primeramente filosófico?

Si comparamos estos tres problemas con las tensiones fundamentales que hemos ido exponiendo a lo largo de este estudio, descubrimos que esos problemas son un *apriori* metodológico de tales tensiones. Bastará, pues, reducir nuestra demostración a las tensiones que en nuestro último apartado hemos dado como resultado de las tensiones anteriores.

El neoplatonismo lo ve todo desde el concepto de la pura verdad, en el ingreso en el propio interior, en la unidad mental con Dios. Su «órgano» responderá, pues, claramente a los tres problemas: de arriba abajo, de dentro hacia afuera, de allende

aquende. Y tan exclusivamente, que lo inferior, exterior y citerior desaparecen ante lo superior, interior y ulterior en un éxtasis. Viceversa, es propio del maniqueísmo ver lo real, el mundo, la desnuda inmediatez, sin glorificaciones. Su «órgano» contestará pues: de abajo arriba, de fuera adentro, de aquende allende; y esto tan exclusivamente, que lo superior, interior y ulterior quedan diabólicamente eliminados ante lo inferior, exterior y citerior.

Más próximo a un justo medio se encuentra la oposición entre un alejandrinismo de elevación graciosa y un antioquenismo de perfección ético-religiosa. En el alenjandrinismo no llegan a desaparecer lo inferior, exterior y citerior ante lo superior, interior y ulterior, pero son formas aparenciales y dependientes de lo superior interior y ulterior. Viceversa, en un antioquenismo lo superior, interior y ulterior no son sacrificados a lo inferior, exterior y citerior, pero son coronaciones dependientes de lo inferior, exterior y citerior.

Si en Agustín, como lo hemos visto en el último apartado, hallamos una interna superación de ambas tensiones fundamentales, y Tomás de Aquino se caracteriza precisamente por su fundamental *vía media* en esos problemas, tenemos que establecer aquí con claridad en qué relación se hallan el uno frente al otro; de ese modo, la figura de Agustín mostrará sus rasgos decisivos.

El problema de lo superior-inferior es el primero. ¿Se descubre lo «auténtico» (lo verdadero-bueno-bello) por una creciente separación de lo inferior, o «en» una creciente elaboración de lo inferior? ¿Se trata de retirarse de la complicación de la experiencia real al recogimiento de una contemplación inmediata, o bien de una madurez de la experiencia real hasta alcanzar una visión general? ¿Se nos da desde arriba lo «auténtico», mientras que lo inferior se hace transparente poco a poco? ¿O bien tal transparencia es la obra de una lenta penetración en la esencia de lo inferior?

La teoría ordinaria que diferencia a ambos doctores, adjudica en este punto el primer método a Agustín: es la contemplación *(intuitio)* inmediata de la verdad «en las razones esenciales» de las cosas, en la medida en que el alma se aparta de lo sensorial hacia lo espiritual, de lo mudable a lo inmudable, de lo temporal a lo eterno, de lo real y fáctico a lo ideal y esencial. El segundo método es asignado a Tomás: es la deducción *(abstractio)* mediata de la verdad «desde» las cosas reales y concretas, en la medida de elaboración de lo sensorial, mudable, temporal y real-fáctico. Si para el ojo agustiniano lo sensorial, mudable, temporal y real-fáctico es llevado a la «frontera», para Tomás es el conocimiento de lo espiritual, inmudable, eterno e ideal un «conoci-

miento de frontera» (*per negationem et remotionem: S. Th* I, q. 88, a. 2, ad 2).

Sin duda esa descripción corresponde a la impresión ordinaria del modo de pensar de Agustín y de Tomás. Pero sólo es completa y precisa, si no se olvida que en el modo de pensar de Agustín aparece el modo de pensar de Tomás de Aquino y viceversa. Al parecer, pertenece a Agustín la intuición de la pura verdad. Pero el *De Trinitate,* que analiza temática y rigurosamente la vida espiritual, marca como método real del espíritu el lento camino de la abstracción (XV, 3,6): es la experiencia sensorial (*a specie quippe corporis quod cernitur exoritur ea quae fit in sensu cernentis);* es la formación de la experiencia sensorial para lograr una imagen resultante, que se contempla en la memoria y con la que se forma el concepto (*et ab hac quae fit in memoria; et ab hac ea quae fit in acie cogitantis... Ut possit esse visio cogitantis, ideo fit in memoria de visione sentientis simile aliquid, quo se ita convertat in cogitando acies animi sicut se in cernendo convertit ad corpus acies oculorum).* La intuición de la pura verdad se subordina, pues, a las *rationes secundum quas iudicamus.* Quien juzga, a diferencia de quien aprehende, al conocer, juzga según normas puramente válidas, que por lo mismo son independientes de todo lo fáctico y a las que se atiene inmediatamente el espíritu que juzga, ya que también él está en ellas inmediatamente subordinado (*de Trin* IX, 6,10). Se entrelaza aquí un doble elemento, la sabiduría intuitiva y la ciencia inductiva (*de Trin* XII, 2; 2-14; 22). También Tomás distingue entre el método inmediato y sensorial de la aprehensión fáctica (*quantum ad aprehensionem... per species quas a sensibus abstrahimus),* y la inmediatez a la pura verdad en el espíritu, cuando juzga (*quantum ad iudicium... intuemur inviolabilem veritatem.* Ver q. 10, a. 8 corp.).

A su vez, la abstracción de Tomás de Aquino parece encadenar decisivamente el espíritu en las fronteras del mundo sensorial, pues la espontaneidad del espíritu (el *intellectus agens)* se ordena formalmente a la abstracción (*S. Th* I. q. 84, a. 6 corp.); «los primeros principios, en los que se contiene originaria y finalmente toda la ciencia y sabiduría(*primum a quo... ultimum in quod.* Ver q. 14, a. 1 corp.), quedan tan encerrados en el ámbito sensorial (*in Boeth de Trin,* a. 4 corp.), que tiene su «instancia» en este ámbito (*resolutio in sensibile.* Ver q. 12, a. 3, ad 2 y 3). Pero todo eso depende de una última metafísica, que viene «de arriba hacia abajo»; la espontaneidad del espíritu es resplandor de la luz de las esencias eternas en el ámbito de lo sensible (*participata similitudo luminis increati in quo conti-*

nentur rationes aeternae. S. Th q. 84, a. 5 corp.); los «primeros principios» son un modo inferior de participar en la ciencia divina, que subyace a todo lo creado (ver q. 8, a. 15 corp.); son «formas innatas... derivadas de la participación en Dios» (ver q. 11, a. 1, ad 18; Id, a. 3 corp., etc.). Eso significa que en el fondo, la abstracción de Tomás de Aquino explica la doctrina agustiniana de la sabiduría y ciencia del espíritu; por sí misma pertenece a la región de las puras normas y esencias, pero «desplaza» de sí un algo a la región de lo sensorial, temporal y real-fáctico (*de Trin* XII, 2,2); es la metafísica del desplazamiento del espíritu de «arriba hacia abajo».

Algo semejante acontece en el segundo problema de lo «interior-exterior». Se enuncia así: ¿brilla lo «auténtico» (lo verdadero, lo bueno, el ser) en la medida en que el espíritu se retira del mundo exterior hacia su interior, o bien en la medida en que desde el interior se abre al mundo exterior? ¿Se trata de un recogerse de la dispersa multiplicidad del mundo externo en el interior del propio espíritu, en el que todo se unifica? O bien, ¿de presentar ese espíritu en su existencia concreta en la unidad total del mundo externo? ¿Es lo interior del espíritu el medio en que se unifica el mundo y, por lo mismo, es el autoconocimiento lo primero y lo último, desde lo cual se hace visible lo «auténtico» como «profundidad» del espíritu? O bien, ¿es el mundo externo el «ámbito en sí mismo» de la totalidad, en relación con la cual todo lo demás es sólo parte y, por lo mismo, el conocimiento del mundo es lo primero y lo último, desde lo cual se revela «lo auténtico» como «razón mundana»?

La teoría ordinaria, que diferencia a ambos doctores, adjudica también aquí el primer método a Agustín: es «el regreso al interior de sí mismo» como camino hacia la verdad (*in teipsum redi, in interiore hominis habitat veritas; De vera relig* 39, 72): el yo pertenece a la inmediatez propiamente dicha, por lo que el conocimiento de sí mismo ostenta el carácter de verdad indudable (*de Trin* X, 3,5). Además, el espíritu es lo más próximo a Dios (*de quant an* 34, 77), el interior del espíritu es la morada de Dios (*in Ps 56*, 10); precisamente los tres modos en que el espíritu se concibe a sí mismo (presencia de sí, conocimiento de sí, unión de sí) constituyen la *imago Trinitatis*, la única imagen de la vida tripersonal, que hallamos en la creación (*de Trin X*, 11,18). A Tomás pertenece entonces el segundo método: el conocimiento de sí, que logra el espíritu humano, es sólo reflexión; la dirección de ese espíritu *(intentio)* va hacia el mundo de las cosas, y sólo después se repliega sobre el propio acto, y ni aún entonces lo percibe inmediatamente, sino mediante el conocimiento sensorial

del mundo externo (ver q. 10, a. 8 corp.). No es, pues, el interior el acto espiritual, el lugar en que la mirada se dirige decisivamente a Dios (ver q. 10, a. 12 corp. y ad 2); es la forma del universo *(ordo rerum)* en su movimiento y lo que ella implica (*S. Th* I, q. 2, a. 3 corp.); por eso, finalmente no es la triple actividad interna del espíritu *(memoria, intellectus, voluntas)*, sino la esencia formal del orden universal (lo que se da en las relaciones *unitas-pluralitas, simplicitas-distinctio, aequalitas-discretio, similitudo-consonantia)* la más alta semejanza creada de la vida divina trinitaria (*de pot* q. 9, a. 8 corp.). En fin, si para el método agustiniano todo queda asignado finalmente al interior de la personalidad, para Tomás todo (en el universo, como suprema semejanza de la Trinidad) queda asignado a la incomprensibilidad del Todo; por eso, acentúa él críticamente, frente a la imagen agustiniana de la Trinidad, la incomprensibilidad de Dios (*S. Th* I, q. 32, a. 1) que resalta en la inabarcabilidad del Todo.

Sin duda, Agustín y Tomás son así. Pero también aquí es necesario un cotejo aclaratorio. Cierto, Agustín acentúa la entrada en el alma. Pero en el fondo eso depende de su metafísica general del Todo: de lo corporal, grado ínfimo, pasa a lo espiritual como grado superior, hasta Dios, que es la cumbre (*de Trin* XII, 1,1; *de quant an* 33, 70-76). No es, pues, propiamente una ascensión fuera del universo, sino una superación o trascendencia dentro del universo (*de Trin* XII, 4,6, etc.); de tal manera, que el hombre no ha de ser considerado como un «medio», sino como «último escalón»; como tal, no es un «medio» para él el retirarse a su profundidad (*de Trin* XII, 11,16). «Entrar en sí» es, pues, el último estadio de una «subida dentro del universo»; por ello, como última estación, se acentúa que no hay parada *(noli remanere in te, serm 330,* 3), sino «urgente trascendencia» *(transcende et teipsum, de vera relig* 39, 72); se trata del último velo frente a Dios, salir de sí mismo *(tolle te a te, serm 169,* 9,11).

En consecuencia, también la acentuación de la inmediatez del espíritu consigo mismo en el conjunto de los análisis en los primeros escritos y en el *De Trinitate* es tan sólo un «medio para un fin», esto es, para superar el escepticismo en el conocimiento de la verdad. Es, pues, en realidad un método de reflexión: pretende encontrar en la comprobación de nuestro acto algo en que el escepticismo se contradiga (*de Trin* X, 10,14). Es, por tanto, eliminación de los impedimentos, para que el ojo se abra a la amplitud entera de la verdad (*de Trin* XV, 12,21). Tal tendencia de «apertura del espíritu por encima de sí mismo» tiene así su coronación en la doctrina de la *imago Trinitatis*. Puesto que

esta «reflexión del espíritu sobre sí mismo» es la *imago,* el espíritu mismo queda interiormente elevado por encima de sí: «memoria de sí» viene a ser «memoria de Dios», «entendimiento de sí» «entendimiento de Dios» y «unión consigo» «unión con Dios» (*de Trin* XIV, 12,15; XV, 28,51). No es pues un «espejo en el cual»..., sino «espejo a través del cual»... (*de Trin* XV, 23,44). Y así, finalmente, esta *imago Trinitatis* del espíritu es la única indicación segura sobre la incomprensibilidad de Dios: desde la incomprensibilidad de la propia esencia, que se trasciende, se capta una más excelsa incomprensibilidad de la esencia de Dios (*serm 52,* 10,23).

Por su parte, la forma en que Tomás carga el acento sobre el mundo externo hemos de considerarla partiendo de aquella más honda metafísica, que ya en el primer problema nos sirvió para resolver la relación «superior-inferior». El círculo del universo es para él una mediación formal en el círculo del espíritu (en la *reditio completa* de la *substantia intellectualis.* Ver q. 1, a. 9 corp.). La imperfección del espíritu humano (frente a los espíritus puros) hace que sólo en ese medio del mundo material tenga que interiorizarse; pero siempre de modo que también para él la verdad resplandezca en la reflexión del acto sobre sí mismo (ver q. 1, a. 9 corp.). Partiendo de aquí, cobra un nuevo aspecto la crítica que Tomás hace al modo agustiniano y anselmiano de ver a Dios desde el interior del espíritu. Porque, como ya vimos, también para él sigue siendo la espontaneidad del espíritu semejanza del Dios de la luz y de la verdad (*participata similitudo luminis increati. S. Th* I, q. 84, a. 3). La *quaestio X de mente,* dentro de la *quaestio de veritate,* acepta la tradición agustiniana en este punto; la contemplación de la Trinidad en las categorías formales del orden cósmico, que parecería lo propio de Tomás (*de pot* q. 9, a. 8 corp.), se desarrolla para él partiendo de la agustiniana *imago Trinitatis* del espíritu; en la vida del espíritu ve él la estructura formal del movimiento (la *circulatio)* y la aplica a la formalidad de las relaciones (*de pot* q. 9, a. 9 corp.). Sin embargo, el acento carga también aquí en el encuadramiento de ese espíritu dentro del mundo real y material, como en su propio «medio» (*S. Th* I, q. 80, a. 1 corp.). Ver a Dios en el universo supone ya en el espíritu un cierto «concepto de Dios», que se evidencia en «la tendencia del espíritu hacia lo más alto» (*S. Th* I, q. 13, a. 9 ad 2) como corresponde a su actual «trascenderse» (*supra id quod cogitaria potest, contra gent* 1, 5). Mas ya que el espíritu está sumergido en el mundo real y material, el espíritu «realiza» ese concepto esencialmente con y en la experiencia real (ver q. 10, a. 12 corp. y ad 2). Hay que entender, pues, así la *imago Trini-*

tatis del espíritu: es verdaderamente real en la medida en que en ella el espíritu se ve a sí mismo dentro del universo y, por tanto, en su propio movimiento percibe las categorías relacionales con él.

Este modo de confrontación entre Agustín y Tomás tiene su consiguiente solución en el tercero y último problema del «allende-aquende». Se enuncia así: ¿Es lo «auténtico» un «allende» hasta el punto de que todo conocimiento del mismo se funda en su propia autorrevelación y, por lo mismo, es teológico? O, más bien, ¿es el «aquende» el que nos lleva hacia él y, por lo mismo, es filosófico? ¿Se trata de un quietismo de la actividad de «aquende» ante una recepción pasiva del «allende»? ¿O tiene ya la actividad de «aquende» un valor preparatorio? ¿Se ordena esa autorrevelación de lo «auténtico» (exclusivo o complementario) a unir consigo el espíritu, de modo que todo su conocimiento no sea sino creciente conocimiento del «allende»? O, más bien, en en esa unión,¿se produce la autorrevelación de lo «auténtico» en un saber más claro del «aquende», esto es, en un conocimiento filosófico?

En consecuencia lógica de lo que se planteaba en el primer problema, también aquí es el modo ordinario de confrontar, que adjudica a Agustín el primer método: la fe teológica en la revelación de Dios es «purificación del ojo» (*in Ps 118,* s. 18,3) para ver *noli quaerere intelligere ut credas, sed crede ut intelligas (in Joh* 29, 6). Por eso, toda la naturaleza del hombre y todas las potencias de esa naturaleza están sometidas a la «mentira» y al «pecado», como si la gracia de la redención no significara una participación en Dios (*serm* 166, 1; *in Ps* 52, 6). Por lo que, en definitiva, todo conocimiento que se obtiene mediante la fe es para desarrollar esa fe, esto es, toda filosofía es teología especulativa.

A Tomás se le asigna entonces el segundo método: la fe teológica en la revelación divina viene ya «preparada» por un conocimiento de la razón natural, la cual no es sólo «preparación» de la fe *(fides supponit rationem),* sino que hasta la visión beatífica, es decir, lo más sobrenatural de la fe, tiene ya en la razón una idoneidad, *capax* (*de malo* q. 5, a. 1 corp.), una «aptitud», *habilitas* (ibid., 2, a. 12 corp.), y una «nostalgia inestinguible», *desiderium... non quiescit* (*contra gent* 3, 50), aunque esta finalidad supera todas las normas de la naturaleza (ver q. 27, a. 1 corp.); en consecuencia, se da una compenetración entre la naturaleza y la participación en Dios tal, que esa participación no es sólo una perfección de la naturaleza que le sirve de preparación, *gratia supponit et perficit naturam,* sino que ese carácter sobrenatural de la participación es sólo el «modo», *modus agendi,*

respecto a la naturaleza, como acto, *substantia, actus* (ver q. 24, a. 3 corp.) o cualidad, *qualitas,* mientras que la naturaleza es el qué, *quid.* (Ver q. 24, a. 1, ad 2.) La conclusión es que la teología penetra tanto en los problemas de la filosofía para esclarecerlos, que admite las categorías filosóficas, *substantia, actus, finis,* es decir, es una filosofía teológica.

Deberemos considerar esta descripción no sólo como bien fundada en sí misma, sino también como lógica e internamente consecuente. Tiene su correspondiente contrapartida, también como consecuencia y conclusión de los contrastes ya vistos. Cuando en Agustín consideramos la radicalidad de la fe, no debemos ignorar que esa fe tiene ya su propia preparación, y así se da una verdadera inteligencia para creer, *intellige ut credas* (*serm* 43, 7,9). Esa preparación interna se refiere en primer término al aspecto formal del acto de creer, *fides qua creditur.* Creer es purificar los ojos de la tiniebla para la luz; pero eso está ya preparado a su vez por la purificación de los ojos del espíritu de toda tiniebla sensorial (*Solil* I, 14,24). Creer es escuchar a Dios; pero eso viene ya preparado por un escuchar del espíritu a la verdad (*Conf* X, 27,37). Creer es someterse a Dios para unirse con él; pero eso viene ya preparado por la sumisión del espíritu a la verdad hasta identificarse con ella (*de liber arb* II, 12,33-15,39).

Lo mismo acontece en el aspecto formal y objetivo, *fides quae creditur.* La fe es creer en la intervención de Dios; pero ese «milagro de la revelación» viene interiormente preparado en el espíritu, el cual sabe ya considerar la creación como máximo milagro (*de Trin* III, 5-6,11). Se sigue consiguientemente que también la relación entre naturaleza y sobrenaturaleza ha de concebirse de igual modo: la relación entre una «participación», *participatio,* en el «adherirse a Dios, *adhaerere Deo,* no es el primer medio de relacionarse con lo sobrenatural. La naturaleza misma, en cuanto creada por Dios, se mantiene sólo desde Dios (*de Gen ad litt* VIII, 12, 25-27). La fórmula «de Dios, en Dios, para Dios» es exclusiva para las criaturas y ese es precisamente para Agustín el argumento de la gratuidad de la gracia: «si Dios te hace hombre y tú te haces justo, haces tú algo más que Dios» (*serm 169,* 11,13). Por tanto, las rígidas palabras de Agustín, que el hombre, de por sí, sólo puede hacer el mal, mientras que el bien es en él obra de Dios, tienen como causa suficiente, no la oposición entre naturaleza y gracia, sino la que se da entre una naturaleza autónoma, *emancipata,* y una naturaleza cuya justicia fundamental es estar, como ser creado, «pendiente de Dios» y «orientada hacia Dios». En fin, se sigue lógicamente que arranca de Agustín una genuina filosofía, cuyas perspectivas fundamentales se expli-

can en la siguiente fórmula: la inquietud que busca para encontrar y encuentra para buscar es depender de Dios. Esta filosofía precede realmente a la teología, pero interiormente es una preparación de la misma *(philosophia praeambularis)*. Va destinada a enlazarse y unirse con la teología *(philosophia sponsalis)*.

También en Tomás descubrimos esta «unidad o unión esponsalicia» de Agustín, como subsuelo que nos revela por qué se acentúan la razón, la naturaleza y la filosofía. Agustín asignaba a su filosofía teológica el *connubium* entre la humanidad y la divinidad de Cristo (*de Trin* XIII, 19, 24). Razón y naturaleza tienen en Tomás un significado peculiar porque encuentra en ellas, más hondo que cualquier linaje de «idoneidad natural», ese «escuchar y obedecer», en que consiste la *potentia obedientialis;* en virtud de esta, la criatura está incondicionalmente a merced del Creador, *quidquid... fieri voluerit Creator* (ver q. 8, a. 12, ad 4). En ese puro «estar a merced» se funda el poder pasar a la sobrenaturaleza (ver q. 8, a. 3, c.) y en particular a la visión beatífica, de modo que se da una «capacidad en la fundamental incapacidad» (ver q. 8, a. 3 corp.). A esta «entrega», como al *fiat mihi* de la Esclava del Señor, corresponde el recibir una superforma mediante la fe y la gracia. La palabrita *per-ficit,* en las conocidas fórmulas, significa esto: *fides, gratia, perficit rationem, naturam.* Afirma la donación de la «última forma», pues la fe y la gracia, en el orden sobrenatural de la redención, son esa última forma de la razón y de la naturaleza. La sobrenaturaleza, en cuanto «modo» o «cómo» de la naturaleza, significa esa instancia: ser «la última forma». Por eso, también Tomás señala la región de lo sobrenatural como «final», *circa finem,* y la región de lo natural como «ordenada al fin», *ad finem* (ver q. 14, a. 3 ad 9; a. 10, ad 3). La fe-gracia, en cuanto «forma y fin» son «cabeza» de la naturaleza-razón, que son el «cuerpo»; es la perfección conyugal. Por eso, y en primer lugar, no es maravilla el que para Tomás la inteligencia que precede a la fe sea sólo y esencialmente un motivo que induce a la voluntad a una entrega sin condiciones, mientras que la inteligencia, propiamente dicha, es la consecuente iluminación de esa entrega (ver q. 14, a. 10 corp.).

En segundo lugar, no es tampoco maravilla que su supuesta «filosofía teológica» se desarrolle más bien como filosofía metateológica, puesto que por su forma fundamental mantiene un proceso único de participación sobrenatural en la vida interna de Dios: las criaturas proceden como efecto de la procedencia del Hijo y del Espíritu Santo, para volver a entrar, por el divino medianero, en la visión beatífica. La «ontología formal» y filosófica, tal como pueden presentarla los escritos de Tomás, es una

«ontología» de esa unidad formal y final, que corresponde al mundo único de la redención sobrenatural: es el allende, con vestidos de aquende, un matrimonio celestial en la tierra.

En lugar de diferencia de temas y de contenido, se nos ha ido perfilando paulatinamente una diferencia de ritmo, que en el último cuadro, que hemos presentado, habla con máxima elocuencia. En Agustín constatamos el afán del amor comprometido. En Tomás hallamos el tranquilo disfrute de ese mismo amor (como que Tomás está ya determinado por el arropamiento litúrgico del Areopagita). Por eso, en Agustín aparece el ardor, el anticipo y también la angustia y la exaltación de la nostalgia, que pasa por cumbres y por simas; en Tomás admiramos el reposo impersonal y una sobriedad tan ponderada del gozo, que llega a parecernos una reserva de ceremonial. En Agustín percibimos la angustia por el eclipse de la luz divina en medio del sentirse desgarrado y desarraigado; en Tomás asistimos a la adoración sosegada, *adoro te devote, latens Deitas,* hasta parecer el recital de una fórmula de presentación.

Así logramos una última perspectiva del perfil de lo agustiniano.

Se presenta como apasionada ruptura de las tensiones, hasta llegar a malentendidos y exageraciones; y luego, como reunión que llega a la absorción, y va al otro extremo, corriendo el peligro de borrar toda diferencia. Así aparecen ley y libertad, temor y amor, en extremada oposición (*ep 145,* 3,4) y, sin embargo, el resultado es «servidumbre libre» (*in Ps 99,* 7), «temor amoroso y amor temeroso» (*in Ps 118,* s. 22,6). Así circula por todos sus escritos una casi escrupulosa eliminación de todo lo sensorial; pero luego su lenguaje se va dejando modelar constante, íntima y libremente por el espíritu del Cantar de los Cantares: unión y abrazo.

En sentido opuesto, hallamos un amor que asciende lentamente por analogías desde lo ínfimo hasta lo sumo, y que está de por sí en peligro de borrar la frontera entre Dios y la creación, entre la naturaleza y la gracia; pero es para mostrar abierta de pronto la última sima y exigir el ciego lanzarse y abandonarse sin miramientos. Igualmente, el camino hacia Dios tiene ya su ejemplo, que es la elevación del espíritu sobre el cuerpo; pero luego se exige de pronto, no sólo que el hombre se trascienda (*transcendere),* sino que se despegue de sí mismo (*serm 169,* 9,11), y esto para entrar en un Dios esencialmente incomprensible (*serm 52,* 6,16). Del mismo modo, se esfuerza por hacer accesibles los misterios de la sobrenaturaleza desde la naturaleza misma, hasta

que finalmente el misterio parece más tangible que lo natural; pero entonces todo se desmorona repentinamente, y se apela a la «soberanía que suplanta a la razón», *potentia facientis,* en cuanto *ratio facti* (*ep 137,* 2,4-3, 11). Así se exageran las sutilezas analíticas en el *de Trinitate* hasta el extremo, para explicar la interna vida divina mediante la comparación con la vida del espíritu; pero, al llegar al final, todo era para mostrar crudamente la distancia de lo desemejante.

Este doble ritmo es el que triunfa en lo imponderable de las clásicas antítesis de Agustín. Primera: hombre-Dios. Nos invita a subir verticalmente hacia Dios, hasta llegar a un «amor gratuito», y a «crecer en la pura alabanza» (*de doctr christ* I, 22,21); pero el objetivo es llegar a ser «un buen hombre» (*serm 34,* 5,8) y un auténtico «hombre para el hombre» (*ep 73,* 10; *ep 138,* 12-15): es un antropocentrismo que desemboca en teocentrismo, para ser auténtico antropocentrismo.

Segunda antítesis: *Frui-uti.* Frente a Dios es la proximidad de un «gozar de él», y frente a las criaturas parece el frío cálculo de «usarlas para sacarles utilidad» (*de Trin* IX, 7,13-8,13); pero luego, eso se verifica de tal modo que toda criatura es objeto de un «goce» más y más exquisito en Dios (*de doctr christ* I, 33,37; *de civ Dei* XII, 29,6).

Tercera antítesis: *caritas-concupiscentia:* primero, hallamos la cruda alternativa entre la libre y gratuita donación y la concupiscencia que late en lo más santo (*de Trin* IX, 7,13-8,13; *de doctr christ* III, 10,15s); pero luego vemos que la criatura, en su pura indigencia, se sacia cada vez con más ahínco en la inmensidad de Dios (*in Ps 102,* 8): la criatura se va convirtiendo en un niño que solicita protección (*in Ps 62,* 16): se abre para que el amor de Dios se derrame en él (*de gratia Xi* 26,27).

Lo agustiniano se llama, pues, «afán», *desiderium* (*in Ps 37,* 14). Pero es tal que «se entrega» a la disposición de Dios, ya nos envíe luz o tiniebla. Es un afán de *indiferentia* (*in Ps 138,* 18). Más íntimamente, es un «vivir abandonados para que nos proteja Dios» (*serm 14,* 1,1), tomando parte en el divino abandono de Jesucristo (*ep 140,* 11,28). Es, pues, un «afán en la insatisfacción». Por eso, lo agustiniano se llama también «afección de amor». Surge contra toda postura de «litigio con Dios». Como la carta a los Romanos pone de relieve audazmente la predestinación para pulverizar cualquier alegato de derecho frente a Dios (*de praedest sanct* 17, 34) y para repudiar cualquier necia satisfacción en sí mismo, o autosuficiencia que pretenda parapetarse contra la violencia e incomprensibilidad del genuino amor, lo cual es tanto como parapetarse contra el mismo Dios (*de civ Dei* XIV, 9,2s).

Pero eso es entregarse sin reserva también a la amenaza de peregrinar hacia una «abierta lejanía» (*in Ps 119,* 6); es humildad en el abatimiento, como «lo primero y lo segundo y lo tercero» (*ep 118,* 3,22) y, finalmente, es la «impotencia como adelantamiento», *infirmati perficerentur* (*de Trin* IV, 1,2).

Así es, por último, lo agustiniano aquel ritmo de «tensión de los contrarios», *contrariorum oppositio* (*de civ Dei* XI, 18), que, mirando hacia abajo, se funda tanto en la madurez de visión del anciano como en la frescura de receptividad del joven, *senectus... puerilis, et pueritia senilis* (*in Ps* 112, 2), y, mirando hacia arriba, se funda en la visión de la infinitud de Dios, que sabe manifestarse inmensa, multiforme y antitética, *simpliciter multiplex et uniformiter multiformis* (*de civ Dei* XII, 18). En el fondo oscuro de esta «genialidad sintética y antitética» operan el «miedo de fuera y el temor de dentro» de Pablo (*de civ Dei* XIV, 9,2), que obligan a esa «genialidad», en los últimos libros del *De Trinitate* a borrar angustiosamente las propias líneas, y no le permiten ver en los postreros escritos antipelagianos cómo, al reducirlo todo a una tensión entre la misericordia y la justicia, coloca esa tensión en el puesto del Dios soberano y del amor de Dios. Según la gran fórmula de la carta a los Romanos, ese amor era lo definitivamente último, pues «Dios encerró a todos en la rebeldía, para tener misericordia de todos» (Rom 11,32).

Así se convirtió Agustín en la figura en quien culmina toda la teología de la Escritura y de los Padres, y de la que arranca toda la teología escolástica. Pero, al mismo tiempo, se condena a ser la fuente en la que han bebido todas las grandes herejías del tiempo posterior, hasta el punto de que parece que las condenaciones de la Iglesia van dirigidas contra él.

Es la «debilidad del gran amor», que, por serlo, ya no tiene otra ambición que «ser hijo de la Iglesia». Sí: ser una vida no abortada, dentro del seno de la Iglesia (*in Ps* 57, 5; 120, 8). Su sabiduría es la *docta ignorantia..., docta Spiritu Dei, qui adiuvat infirmitatem nostram* (*ep* 130, 28). Es un saber que empuja con tal fuerza hacia las profundidades divinas, que más bien parece un ignorar, *docta ignorantia.* Pero empuja bajo el hálito del Espíritu de Dios, que «sopla donde quiere», *Spiritu Dei,* que campa por cumbres y por simas, que es vendaval y dulce brisa. Por eso es una docta ignorancia en la impotencia, *infirmitatem;* pero esa impotencia es ya un rapto beatífico, *qui adiuvat infirmitatem nostram.*

SEGUNDA PARTE

SINTESIS DEL PENSAMIENTO AGUSTINIANO

I

VERDAD

Nota previa

Lo agustiniano, en sus fundamentos naturales, constituye un «entre» y la constante inquietud de ese «entre». Tal inquietud oscila entre el mundo sensorial y el espiritual. A veces es un apasionado y nostálgico huir, escapar, remontarse más allá del ámbito opresor de los sentidos hacia lo puramente espiritual. A veces se presenta como dolorosa y sobria resignación, que debe reconocer y aceptar que el mundo sensorial y el espiritual son el único mundo del hombre, como él, con su cuerpo y alma, integra un solo ser (nos. 1-7).

Pero, por eso mismo, el yo del hombre, que busca y peregrina, es el único punto fijo inmediato en este permanente vaivén de la vida. Si en virtud de ese vaivén, todo contenido es problemático, no puede ser dudoso que yo me reconozca en esta vida mudable; soy presente para mí (memoria mei), *soy consciente para mí* (intelectus mei) *y me poseo* (voluntas mei) *(nos. 8-16).*

Lo más profundo en tal experiencia es, no la experiencia de un yo empírico, sino la experiencia de una verdad absoluta. Porque el alma que así reflexiona, debe inclinarse en su reflexión ante la verdad incuestionable de sentirse presente en sí misma, etcétera. El alma que, desde la confusa multiplicidad de objetos y contenidos regresa a su propio interior, asciende a ese interior, pero para ser elevada en esa experiencia por encima de sí misma: hasta la verdad (nos. 17 y 18) (8-18).

Así se revela que el yo del hombre explorador y peregrino mantenía el llamado punto fijo, sólo provisionalmente. El alma espiritual es más cercana al Dios Espíritu, que todo lo infraespiritual; por eso y gracias a eso, puede evadirse del mundo sensorial y entrar en sí misma. No es más que la última estación. Por ser espiritual está orientada hacia el Dios-Verdad, que es su sentido, como íntima referencia a él. Por eso es ya propiamente la «entrada», y no puede detenerse en sí misma. La subsistencia le viene de él, que es el único que «subsiste». En consecuencia su vida es un creciente trascenderse, un creciente elevarse en Dios. Entrar en sí misma significa dar el primer paso adentro de Dios (nos. 19-28). Vivir en sí misma significa desviar el oído de sí

misma para atender a Dios, hacerse transparente a la divina luz (nos. 20-34). Espiritualidad, en el sentido de espiritualización de lo sensorial e información de lo caótico es, por tanto, la actividad de esa progresiva elevación dentro de Dios, que es el Espíritu: el alma que en él renuncia a todo y a su propio ser, se recobra a sí misma y recobra todo lo demás (nos. 35-45; 19-45).

Este camino no es por ello un conocimiento neutral y teorético. Se mantiene por la nostalgia y se guía por el amor. Es una «dependencia» y un «rapto». Conocer y amar se compenetran, ya que en Dios la verdad y el amor se identifican. Bienaventuranza es, pues, el resplandor de la verdad. En el mandamiento del amor reside la suma de toda la filosofía (nos. 46-69).

I. MUNDO SENSIBLE Y MUNDO INTELIGIBLE

1. Una cosa es la que te puedo intimar. Ninguna otra sé. Hay que despojarse por completo del mundo sensible. Mientras animamos al cuerpo, hemos de cuidar mucho de que nuestras alas permanezcan libres, porque las necesitamos íntegras y vigorosas para remontarnos por encima de las tinieblas a la luz, luz que se digna mostrarse a los que viven aherrojados en la actual caverna. Estos han de ser tales, que al abrirse o desplomarse la caverna, puedan vivir al aire libre (*Solil* I, 14,24).

2. No busquemos en la belleza sensorial lo que no tiene, porque no lo recibió. Cabalmente esa belleza es ínfima porque no recibió lo que buscamos. Alabemos a Dios por lo que recibió, aun siendo ella ínfima, pues Dios le dio tanto resplandor. Y no nos apeguemos a ella como enamorados. Trascendámosla como pregoneros de Dios para que, situados por encima de ella, podamos juzgarla; no seamos juzgados juntamente con ella, por estar amasados con ella. Apresurémonos a acercarnos al bien que no ocupa localidades ni fluye con el tiempo y del que reciben su resplandor y forma todas las naturalezas locales y transeúntes (*contra ep fund* 42).

3. Podríamos también llamar cárcel a nuestro cuerpo; no porque sea un calabozo esa obra de Dios, sino porque la carne es gravosa y perecedera. Hemos de distinguir dos cosas en nuestro cuerpo: la obra de Dios y el castigo de una responsabilidad. Toda nuestra forma, constitución, porte, coordinación de miembros, disposiciones de los sentidos, ver, oír, oler, gustar y tocar, la trabazón y distinción en el organismo, todo esto no pudo hacerlo sino Dios. El lo hizo todo, lo celestial y lo terreno, lo sumo y lo

ínfimo, lo visible y lo invisible. ¿Dónde está, pues, lo punible? En la corruptibilidad de la carne frágil, mortal y mísera. Pero la corruptibilidad tendrá fin, si alcanzamos la gloria; no es que el cuerpo deje de ser cuerpo en la resurrección, sino que desaparecerá la corrupción cuando la materia corruptible sea revestida de incorruptibilidad. Luego ahora no es propiamente el cuerpo, sino la corrupción del cuerpo, esa cárcel de que hablamos. Dios, bondad suprema, creó el cuerpo bueno; pero, juez sumo, permitió con justicia la corrupción en él. Lo primero se te dio como beneficio y lo segundo como sanción (*in Ps* 141, 18).

4. Hablando en cierta ocasión del cuerpo visible, dije (*de Trin* XI, 5,9): «amarle es enajenarse». Me refería entonces al amor con que uno se juzga bienaventurado cuando disfruta de su cuerpo; porque amar la hermosura corporal, alabando por ella al creador y poniendo la bienaventuranza en la gloria y el gozo de él, no es enajenarse (*Retract* II, 15,2).

5. El alma humana, vacilando entre múltiples deseos, hace muy bien en habituarse a esperar de solo Dios los bienes temporales que codicia; los bienes sensibles son necesarios para el sostén de la vida transitoria, pero son despreciables en comparación de los bienes permanentes de la vida futura. De ese modo, el deseo de los bienes caducos no aparta de Dios, a quien hemos de alcanzar por la aversión de tales bienes o por la renuncia a los mismos (*de civ Dei* X, 14).

6. Al cuerpo propio nadie le odia, pues es cierto lo que dice el Apóstol: «*nadie tuvo jamás odio a su carne*». Luego se engañan los que aseguran que preferirían vivir sin cuerpo; detestan la corrupción del cuerpo, no el cuerpo. No desean carecer de él, sino que querrían tener un cuerpo incorruptible y ágil. El engaño procede de que piensan que un cuerpo de esa especie, tan sutil, no sería cuerpo sino alma. Asimismo, los que maltratan en apariencia a su cuerpo con la represión y el trabajo, mientras procedan rectamente, no tratan de destruir el cuerpo, sino de tenerlo sometido y pronto para la acción ineludible. Sometiendo el cuerpo a ese linaje de milicia laboriosa, tratan de extinguir las concupiscencias que degradan al cuerpo, es decir, reprimen el hábito e inclinación del alma a gozar de las cosas inferiores. De hecho, vemos que no se suicidan, sino que por lo contrario tienen cuidado de su salud (*de doctr christ* I, 24,24).

7. En el orden presente de nuestra condición pasajera y sensible nos movemos con holgura y con familiaridad mayor entre las cosas visibles que entre las inteligibles. Y eso a pesar de que aquéllas son exteriores y éstas internas, aquéllas las sentimos con

el sentido corporal y éstas las intuimos con la mente; y eso a pesar de que no somos sensibles, es decir, cuerpos, sino inteligibles, pues somos vida. Y es que hemos adquirido tal costumbre de tratar con los cuerpos y de tal manera se desliza y dispersa al exterior nuestra atención, que en el momento en que queremos que la atención se despegue de la incertidumbre sensorial, y se fije en el espíritu, donde el conocimiento es más seguro y cierto, la atención se desplaza hacia lo externo para buscar su reposo allí donde contrajo la enfermedad. A lo cual hay que acomodarse. De modo que, cuando pretendemos distinguir con mayor exactitud y explicar claramente lo interior y espiritual, buscamos las pruebas en la semejanza con las cosas exteriores y materiales (*de Trin* XI, 1,1).

II. ALMA Y VERDAD

8. Dejemos a un lado los objetos que nos llegan al alma por medio de los sentidos corporales, ya que muchas imágenes son muy distintas de la realidad, aunque, obcecado por la opinión, se crea sano el que está delirando... Dando de mano a lo dicho, ¿cuántas cosas sabemos con la misma certeza con que nos consta el existir de la propia vida? En ellas no tememos que la semejanza nos induzca a error, pues es probado que el que yerra vive. Cabe el error en los objetos que se presentan de modo que engañen a la vista, como, por ejemplo, cuando vemos un remo quebrado en el agua, o cuando los navegantes perciben que se mueven las torres y otros mil casos, en que las apariencias engañan. Pero no se da error, si no se afirma más de lo que se ve con los ojos. Ciencia íntima llamo yo a la que nos informa de que vivimos; contra ella arguye vanamente el escéptico: «acaso duermes y, sin darte cuenta, percibes en sueños lo que ves. Pues, ¿quién ignora que lo que se ve dormido es muy semejante a lo que se ve despierto?». El que está cierto en su consciencia de la propia vida no dice «sé que estoy despierto», sino «sé que vivo». Despierto o dormido, vivo está. En ese saber no se yerra, aun en sueños, pues el dormir y soñar son propiedad del que vive. Tampoco puede alegar el escéptico contra esta ciencia: —«Quizá deliras inconscientemente, pues lo que ven los enajenados es semejante a lo que ven los cuerdos». Pero el que delira vive.

No se le dice al escéptico «sé que no deliro», sino «sé que vivo». Luego no yerra ni miente jamás quien afirma que le consta su propio vivir. Podéis presentarle mil falacias y sofismas al que

dice: «sé que vivo»; no se confundirá, supuesto que quien yerra vive. Podría parecer que, si solas estas afirmaciones pertenecen a la ciencia, son ellas muy pocas; pero en cada especie se van multiplicando de manera que más bien son casi infinitas. El que dice en efecto: «sé que vivo», dice que sabe una cosa en concreto, pero puede enunciarla en esta forma: «tengo conciencia de que sé que vivo».

Ya sabe dos cosas, y en cuanto sabe dos, sabe también otra tercera y una cuarta, y una quinta, e innumerables, si quiere. Sólo que no puede comprender un número innumerable por adición de unidades; tampoco puede expresar una cantidad innumerable. Eso mismo, sin embargo, lo comprende y expresa con toda certidumbre, a saber: que ese número de conocimientos es verdadero y que es tan innumerable, que no se puede comprender ni expresar su infinito número.

Lo propio podríamos decir de la voluntad cierta. Al que asegura que quiere ser feliz, sólo en broma podríamos replicarle: «quizá te engañas». Y si añade: «sé que lo quiero y me consta de que lo sé», ya sabe dos cosas y puede añadir una tercera, pues se da cuenta de que le consta que sabe las dos cosas dichas y así puede llegar hasta un número infinito. Igualmente si alguien dice: «no quiero errar», es cierto que no quiere errar, aunque de hecho yerre. Sería una impertinencia replicarle: «estás equivocado». Porque aunque de hecho yerre en cualquier forma, no se equivoca respecto a su voluntad de no errar. Y si añade que él lo sabe, empieza a añadir cosas conocidas hasta un número infinito y percibe que conoce una infinitud de cosas. De igual suerte, quien dice: «no quiero engañarme; estoy cierto de que no lo quiero y me consta mi certidumbre», puede seguir hasta un número infinito, si bien es cierto que no hallará expresiones cómodas para su pensamiento. Y todavía se encuentran otros muchos recursos contra los escépticos, los cuales afirman que el hombre nada puede saber...

Dos géneros de cosas se saben: las que el alma percibe por medio de los sentidos y las que intuye por sí misma. Muchas argucias han aducido los escépticos contra el testimonio de los sentidos, pero no han podido poner en tela de juicio ciertas percepciones seguras de auténticas realidades que el alma recoge por sí mismas, como la afirmación antes aducida: «yo sé que vivo».

Ello no quiere decir que dudemos de la verdad de los objetos que percibimos por los sentidos corporales: percibimos el cielo y la tierra y todo lo que en ellos nos es conocido, según el Creador permitió que lo conociésemos. Tampoco quiere eso decir que desahuciemos el saber que adquirimos por el testimonio ajeno,

por ejemplo, la existencia del océano, o de los países y ciudades que pregona la fama universal, la existencia de hombres y acontecimientos que la historia registra, y la de cuanto llega cada día a nuestro conocimiento por declaraciones concordes y constantes, y por fin la legitimidad de nuestra patria y de nuestros padres, porque todo lo dicho lo creemos apoyándonos en el testimonio ajeno. Luego si el escepticismo es absurdo, hay que confesar que no sólo nuestros propios sentidos, sino también los de los otros han aumentado mucho el caudal de nuestra ciencia (*de Trin* XV, 12,21).

9. ¿Quién puede dudar de que vive, recuerda, entiende, quiere, piensa, sabe y juzga? Si duda, vive. Si duda sobre el motivo de su vacilación, recuerda. Si duda, advierte que duda. Si duda, trata de estar cierto. Si duda, piensa. Si duda, sabe que no sabe. Si duda, juzga que no debe asentir temerariamente. Luego quien duda de algo, no puede dudar de su duda; si no le constasen esos puntos dichos, no podría dudar de nada (*de Trin* X, 10,14).

10. Todo el que conoce que duda, conoce una verdad, y está cierto de que la conoce. Luego está cierto de la verdad. Y todo el que duda de la verdad de una cosa, en sí mismo tiene la verdad que conoce sin duda. Nada es verdadero sino por la verdad. Luego el que puede dudar de una cosa, no puede dudar de la verdad (*de vera relig* 39,73).

11. El alma conoce qué es saber, y mientras ama su conocimiento, desea conocerse a sí misma. ¿Pero, dónde conoce su conocimiento, si no se conoce a sí misma? ¿Y, cómo se reconoce como conocedor de algo, si no se conoce a sí misma? Pues quien conoce no es otra, sino ella misma. Luego se conoce a sí misma. En cuanto se busca para conocerse, ya se reconoce como buscador y por lo mismo se conoce. Luego en cuanto uno se busca, tiene conciencia de que se conoce y no es para sí mismo un desconocido, ya que el que se busca para saberse, se reconoce ignorante y explorador... (5,7). Entonces ¿por qué se le da al alma el precepto de conocerse a sí misma? Yo creo que es para que piense en sí misma y viva según su naturaleza, es decir, sumisa a aquel a quien debe someterse, y se mantenga por encima de las cosas que ella debe dominar; por debajo de aquel a quien ella debe tener por señor, y por encima de aquello a lo que ella debe anteponerse. Porque en la corrompida concupiscencia obra de ordinario el alma como si se hubiese olvidado de sí. Ve ciertas realidades intrínsecas y hermosas en la suma naturaleza que es Dios, y cuando debía sostenerse para gozar de ellas, empieza por atribuírselas a sí misma. No quiere hacerse semejante a Dios con el auxilio de Dios,

sino que por sus propias fuerzas quiere igualarse a Dios, y entonces se despega de él, se mueve, y cae progresivamente más hondo, cuando creía ascender más alto... Ya no se basta a sí misma, ni le basta nada, lejos de aquel que únicamente basta. Por esa indigencia y estrechez, fija demasiado la atención en sus propias acciones y en el mísero placer que se proporciona con ellas. De ese modo, por la curiosidad de adquirir noticias de lo exterior, conoce las cosas exteriores, y las ama, y siente que puede perderlas si no las retiene con tenacidad, y se siente insegura; en cambio, deja de preocuparse de sí misma, porque bien sabe que no puede perderse a sí misma y sólo se preocupa de lo que se puede perder...

(8,11) ¿Hay algo tan presente en la mente como la misma mente? Y, sin embargo, como la mente se coloca en las cosas en que piensa con amor, y está habituada a colocarse con amor en lo sensible o corpóreo, no puede estar en sí misma sin imágenes de cosas sensibles. Aquí tiene su origen el vergonzoso error, pues no puede el alma despegarse de las imágenes de las cosas sentidas para contemplarse a sí misma en su pureza. Porque las cosas se le han pegado de un modo extraño con el aglutinante del amor, y esto la hace inmunda: trata de pensarse pura, y se imagina que es ella misma las imágenes sin las cuales no acierta a concebirse. Por eso, cuando oiga que le mandan conocerse a sí misma, no vaya a buscarse como si estuviese desplazada en lo exterior, sino despéguese de las adherencias imaginarias o sensoriales; es ella más íntima que los objetos sensibles y exteriores, más íntima que las imágenes situadas en esa parte del alma que es común a los hombres y a los brutos; éstos sólo carecen de la inteligencia, que es propia de la mente. Y porque el alma está más adentro, por eso tiene que salir en cierto modo de sí misma cuando aplica su inclinación amorosa a las imágenes o vestigios imaginarios de múltiples impresiones habidas antes. Estos vestigios quedan como impresos en la memoria cuando percibimos los objetos corpóreos que están fuera, de modo que aunque los objetos estén ausentes, su imagen se presenta a los que piensan. Conózcase, pues, el alma a sí misma y no vaya a buscarse como si viviera ausente; fije en sí misma la atención, que vagaba por otros parajes y piense en sí. Si lo hace, comprenderá que nunca había dejado de amarse ni de conocerse, sino que amaba juntamente otras cosas y con ellas se confundía; crecía en cierto modo con ellas, y abarcaba cosas diversas como si fueran una sola, creyendo efectivamente que esas cosas diversas son una.

(9,12) No trate, pues, de contemplarse como si estuviera ausente, sino como presente. Ni trate de conocerse a sí misma,

como si se ignorase. Basta que se despegue de lo que reconoce como extraño. No podría preocuparse de poner en práctica lo que se le manda: «conócete a ti misma», si no supiese qué significa «conócete», y significa «a ti misma». Si conoce ambas cosas, ya se conoce a sí misma, pues no se le dice al alma «conócete a ti misma» en el mismo sentido en que se le diría «conoce a los querubines y serafines». Estos están ausentes, y sólo se dice de ellos que son ciertas jerarquías sobrenaturales, como tampoco se le dice eso en el mismo sentido en que se dice «conoce la voluntad de aquel hombre». Tal voluntad no la tenemos presente para sentirla ni para entenderla, sino se manifiesta en expresiones sensibles; y aún entonces más bien creemos en ella que la entendemos. Ni tampoco en el mismo sentido en que se le dice a uno «mira tu rostro», ya que sólo puede mirarse por medio de un espejo: nuestro rostro está ausente de nuestra vista en cuanto que no está en los lugares en que podemos fijarla. Por el contrario, cuando se le dice al alma «conócete a ti misma» se conoce de hecho a sí misma con el mismo acto de intuición con que comprende ese «ti misma» de que se le habla (*de Trin* X, 3,5ss).

12. Con razón decimos que sabemos qué es el alma, pues tenemos alma. No la hemos visto, con los ojos del cuerpo; tampoco la hemos percibido por semejanza general o especial con las muchas cosas que hemos visto. Pero sin duda la tenemos. Pues nada no es dado conocer más íntimamente ni sentir mejor, que aquello con que sentimos las demás cosas, es decir, la misma alma. Sentimos que además de nosotros viven los otros, porque vemos los movimientos de sus cuerpos y los reconocemos por comparación con los nuestros; por actividad vital movemos nuestro cuerpo y advertimos que también los otros cuerpos se mueven. Al observar que un cuerpo vivo se mueve, no forjamos un método para ver el alma, que es invisible, sino que advertimos que en la corpulencia que se mueve hay un motor latente, como lo hay en nosotros cuando movemos nuestro cuerpo, y este motor es la vida o alma. Esto no es exclusivo de la humana sagacidad o razón; también los animales sienten la vida, no sólo en sí mismos, sino también en los otros animales y en nosotros. No ven nuestra alma, pero deducen su existencia de los movimientos del cuerpo instantánea y fácilmente, por una disposición natural. Conocemos en definitiva el alma de los demás porque vemos la nuestra, y porque vemos la nuestra inferimos que existe el alma ajena, que no vemos. Y no sólo percibimos la presencia del alma ajena, sino que podemos saber qué es esa alma comparándola con la nuestra, ya que tenemos alma (*de Trin* VIII, 6,9).

13. ¿Cómo puede conocer una mente a otra, si no se conoce a sí misma? No se diga que los ojos ven a los otros y a sí mismos no pueden verse, y que por analogía puede una mente conocer a las otras, e ignorarse a sí misma. Con los ojos corporales vemos los cuerpos, pero los rayos que los ojos despiden, y que tocan cuanto vemos, no pueden reincidir y volver al punto de partida sino cuando nos miramos en un espejo. La explicación deja bastante que desear, pero a falta de otra más cumplida, con ella tenemos que contentarnos. Sea lo que quiera de la virtud visual de los ojos, no podemos ver el alma con ellos, trátese de rayos o de otra cosa cualquiera, sino que buscamos con la mente la explicación y tratamos de comprenderla, si podemos. La mente, en consecuencia, recoge por los sentidos del cuerpo noticias de lo corpóreo y percibe por sí misma lo incorpóreo. Luego se conoce a sí misma inmediatamente por ser incorpórea (*de Trin* IX, 3;3).

14. ¿De qué se aleja la mente, al enfocarse hacia un objeto, sino de sí misma? ¿Y ante quién se muestra presente, sino ante sí misma? Lejos de sí estaba cuando no advertía su propia presencia, y vuelve en sí ahora, como antes se fue. Pero, si como objetivo o blanco emigró, como sujeto o espectadora ¿donde quedó? ¿Acaso se desdobla para poder estar allí y aquí, es decir, para colocarse en un punto de vista y en un punto de referencia y de este modo estar en sí misma como contempladora y delante de sí misma como espectáculo? Si consultamos a la verdad, responde que nada de eso ocurre. Pensar así es pensar en ficciones imaginarías y corporales. Y la mente no es esto, según lo saben a fondo esas pocas mentes depuradas que consultan sobre este punto a la verdad. Luego sólo resta admitir que la presencia del alma es lo mismo que su naturaleza. Se reintegra a sí misma cuando piensa en sí. No se trata, pues, de espacios locales, sino de una reflexión incorpórea. Igualmente, cuando no piensa en sí misma, no está en su propia presencia porque no fija la mirada en sí misma. Lo que no significa que se ignore a sí misma, ya que ella se confunde con su propia memoria (*de Trin* XIV, 6,8).

15. Mientras ignoramos la sustancia de las cosas, no podemos decir propiamente que las conocemos. Por eso, cuando la mente se conoce a sí misma, conoce su propia sustancia, y cuando tiene certeza de sí misma, tiene certeza de su propio ser. Si no está cierta de que es aire, fuego, o algo corporal, no es nada de eso, ya que acerca de su propio natural tiene certidumbre, como se ha demostrado. Cuando se le impone el conocerse, se le exige que adquiera certidumbre de que no es cosa alguna de esas sobre las que no tiene certeza; ha de tener certidumbre de que es esa

sustancia sobre la cual está ella cierta. Sobre el aire, fuego o cualesquiera cuerpos piensa como sobre cosa incierta; no puede pensar en lo que ella no es como en lo que ella es. Con la fantasía se imagina todo eso: aire, fuego, cuerpos, partes, trabazón y disposición de cosas corporales. No se dice que el alma sea todas esas cosas juntas, sino quizá alguna de ellas. Pero si el alma fuese alguna de esas cosas, pensaría en su naturaleza de distinto modo que en las cosas nombradas, es decir, no se valdría de las imágenes fantásticas de que nos valemos para evocar las cosas que antes percibimos por los sentidos y ahora están ausentes, ya se trate de puras imágenes de objetos, ya de imágenes retocadas; pensaría en esa naturaleza como presente con una presencia real y no supletoria —ya que nada puede haber tan presente a ella como ella misma—, a la manera que piensa en su vida, memoria, entendimiento o voluntad. Si al recorrer las cosas mencionadas, su intuición no se adhiere a ninguna, es decir, si tiene conciencia de que no es cosa alguna corpórea, lo que le queda, después de haberse quedado sola, eso es ella (*de Trin* X, 10,16).

16. Cuando la mente humana se conoce a sí misma, no conoce y ama lo inmutable. Si alguien habla, expresa de alguna manera lo que se obra en sí, muy diferente de lo que manifiesta si se trata de definir el alma con conocimiento general o específico. Por eso, cuando alguien me habla de su propia mente, diciéndome, por ejemplo, que entiende esto o lo otro, o que quiere esto o lo otro, le creo. En cambio, cuando dice una verdad acerca del alma humana en general, o en especial, lo veo y lo apruebo. Luego es claro que uno ve en sí mismo cosas que los demás tienen que creer, cuando él las dice, pero sin verlas. En cambio, ve en la verdad cosas que los demás pueden ver a su vez en la misma verdad. Lo primero está sometido a la mutación de los tiempos; lo segundo es eterno e inalterable. Porque no adquirimos el concepto general o parcial de la mente humana por comparación, después de haber contemplado diversas mentes con los ojos del cuerpo, sino que contemplamos directamente la verdad incorruptible y por ella llegamos a definir, en cuanto nos es dado, no ya la calidad concreta de cada una de las mentes, sino lo que éstas deben de ser sin remedio, por razón de estas razones eternas.

(6,10) Por ello podemos probar que las representaciones de lo corpóreo han entrado por los sentidos y quedado impresas de algún modo en la memoria; nos sirven para concebir, mediante imágenes retocadas, lo que nunca vimos —imágenes distintas de la realidad, aunque por acaso pudieran ajustarse a ésta—; las aprobamos en nuestro interior, o las reprobamos, por principios

superiores a nuestra mente y, a diferencia de ésta, inmutables. Nos vemos obligados a admitirlo siempre que admitimos o desechamos según razón alguno de esos fantasmas. Recuerdo, por ejemplo, las murallas de Cartago, porque las he visto y me figuro las de Alejandría, aunque no las he visto jamás. Cuando combino las imágenes, antepongo unas a otras y lo hago según razón. Es que por encima de mí resplandece y se impone el juicio de la verdad, que se mantiene en su propia esfera siempre firme, conforme a principios incorruptibles. Y si dicho juicio puede quedar velado por las brumas de las imágenes corporales, nunca puede quedar enteramente cubierto y confundido.

(6,11) Con todo, hay gran diferencia entre verse rodeado de nubes sin poder contemplar el cielo y ver sobre nuestra frente la luz purísima y a nuestros pies densas brumas, mientras gozamos del aire libre entre ambas zonas, como suele acontecer en las cumbres elevadas... Cuando pregunto: ¿de dónde nace que se me inflame el fervor de la caridad fraterna, cuando oigo contar que alguien ha tolerado atroces torturas por la belleza e integridad de la fe? Si me indican con el dedo a un mártir, trato de acercarme a él, darme a conocer a él, conseguir su amistad. Y si me es dable, me acerco, le hablo, cambio impresiones con él, le expreso mi afecto con las palabras que puedo, y deseo que él me manifieste el suyo. Me regocijo pensando que nos abrazamos espiritualmente, ya que no puedo descubrir por el momento y contemplar claramente sus intimidades. Amo a ese varón fiel y valeroso con caridad casta y genuina.

Pero figuraos que en nuestra conversación me confiesa, quizá inadvertidamente, que tiene de Dios una idea ridícula, o que su deseo de Dios envuelve alguna apetencia sensible, y que todo lo que ha padecido ha sido por error, codicia, o avidez de lisonja humana. Al instante se siente ofendido el amor con que yo me sentía atraído hacia él... Se retira mi amor y se despega de tan indigna persona, pero yo persisto en amar la representación que yo creí encarnada en el hombre de referencia. Ningún cambio se ha operado en él, aunque pudiera convertirse ahora y empezar a ser lo que yo imaginaba que era antes. En mí se ha trocado por lo contrario la estimación, pues ésta era antes de un modo y ahora es de otro. La justicia que me inspira es la misma justicia inmutable, superior e imperativa; pero el amor ya no es afán de disfrutar de la amistad de aquel hombre, sino deseo de contemplar mi propia representación interna. Esta forma de verdad inmutable y permanente, por la que yo antes deseaba gozar de la amistad del tal sujeto, creyéndole bueno, y a la que ahora miro para que

él sea bueno, baña con su imperturbable eternidad y con la misma luz racional, incorruptible y purísima, tanto mi propia mirada intelectual como esa representación imaginaria, que me he forjado del hombre real que contemplo ahora a la luz de lo alto.

Del mismo modo, cuando evoco en mi alma un arco bello y curvado con gracia, que vi, por ejemplo, en Cartago, tengo ante mí un objeto que entró en la mente por los sentidos corporales, quedó grabado en la memoria, y ahora produce una contemplación imaginaria. Pero es muy distinta la norma que veo y por la que dicho arco me gusta; si el arco, en efecto, no me placiese, yo mismo sería capaz de corregirlo. Luego es claro que juzgamos nuestras representaciones según una norma de verdad eterna, que intuimos con la mirada de la razón. En cuanto a los objetos sensibles, o los tocamos con los sentidos cuando están presentes o evocamos sus imágenes conservadas en la memoria cuando están ausentes, o por combinación de tales imágenes nos los fingimos, según los podríamos fabricar si quisiéramos y pudiésemos. De una manera nos formamos las imágenes de los cuerpos o vemos los cuerpos por los sentidos, y de otra muy distinta percibimos con sencilla intuición las razones y el arte inefablemente hermoso de tales figuras; esas razones y ese arte son superiores a nuestro poder intelectual (*de Trin* IX, 6,9ss).

17. No puede negarse, en consecuencia, que hay una verdad inalterable, que abarca en sí todas las cosas inmutables y verdaderas. No puede decirse tuya, ni mía, ni de nadie, sino que pertenece a todos los que ven realidades invariablemente verdaderas. Es un fulgor secreto y público que de arte maravilloso está presente a todos y a todos se comunica.

(12,34) ¿Crees que esa verdad es superior, igual o inferior a nuestra mente? Si fuese inferior, no juzgaríamos conforme a ella, sino que la juzgaríamos a ella como juzgamos a los cuerpos que son inferiores; de éstos, no sólo afirmamos que «son así» o «no son así», sino que «deben de ser así» o «no deben de ser así». Esto lo apreciamos según normas íntimas de verdad que todos vemos y a todos nos son comunes. Pero las normas no son juzgadas por nadie. Si yo afirmo que las cosas eternas son superiores a las temporales y que siete y tres suman diez, nadie dice que esto debe de ser así; todos se limitan a reconocer sencillamente que lo es; nadie corrige como juez, sino que todos lo registran como constatadores. Si tal verdad fuese igual a nuestra mente, sería mudable, ya que nuestra mente unas veces ve más y otras menos; por ello descubre su mutabilidad. Por el contrario, tal verdad, constante en sí misma, ni crece cuando la perci-

bimos mejor, ni decrece cuando la percibimos peor, sino que permanece íntegra e incorruptible, satisfaciendo a los que se vuelven hacia ella y castigando con la ceguera a los que le vuelven la espalda. ¿No es cierto que conforme a ella juzgamos propiamente, mientras a esa verdad no la juzgamos en manera alguna? Porque decimos: «Fulano entiende menos de lo debido» o «no entiende lo que debe entender». Pues cuanto más puede acercarse y pegarse la mente a la invariable verdad, tanto más debe entender. Luego, si no es inferior ni igual, sólo resta que sea superior y más acabada que nuestra mente.

(12,35) En presencia tuya está la verdad misma. Abrázala, si puedes; gózala y regocíjate en el Señor, y él atenderá la solicitud de tu corazón... Si algo más elevado queda, es Dios mismo. Y si no lo hay, la misma verdad es Dios. Exista o no exista algo superior, no podrás negarme que Dios existe (*de liber arb* II, 12,33ss).

18. ¿Qué hacemos cuando nos esforzamos por ser sabios, sino recoger en cierto modo toda el alma y acercarnos con la máxima diligencia a la verdad, que tocamos con la mente, e instalarnos en ella de manera definitiva, para que ya no se goce el alma en su bien privado, en el amor que trabó con las cosas caducas, sino que, desligándose de toda afición transeúnte o local, quede asida a lo que por siempre es uno y lo mismo? Porque así como el alma es plena vida del cuerpo, así Dios es bienaventurada vida del alma... A donde quiera que te vuelvas, te habla la sabiduría por las huellas que imprimió en sus obras. Cuando te deslizas a lo exterior, la sabiduría te retrotrae a lo interno, valiéndose de las formas exteriores. Te invita a notar que todo lo que deleita en el cuerpo y seduce por los sentidos es numeroso, a que busques el porqué, entres en ti mismo, y entiendas que no podrías aprobar ni desaprobar lo que alcanzas con los sentidos del cuerpo, si no tuvieses dentro de ti ciertas normas de belleza a las que refieres cuantas hermosuras contemplas en lo exterior.

(16,42) Mira el cielo, la tierra, el mar y cuantas cosas hay en ellos, ya brillen en lo alto, o se arrastren, naden, o vuelen acá abajo. Todo está investido de forma, porque todo tiene números. Suprime éstos, y los seres se convierten en nada. ¿De quién proceden las cosas sino de quien procede el número, supuesto que en tanto tienen ellas ser en cuanto tienen número?... Penetra en el arte que produce los números. Examina el tiempo y el lugar, y no hallarás que tal arte se dé en parte alguna, aunque dentro de él se dé el número. Ni su esfera comprende espacios, ni su edad cuenta días. Cuando se aprestan a instruirse en el arte los que

quieren hacerse artistas, mueven su cuerpo por lugares y tiempos y su alma por tiempos solamente, pues con el tiempo van saliendo más hábiles. Trasciende ahora la misma alma del artista y fíjate en el número incontable. La sabiduría refulgirá en tu presencia sobre su propio interior, en el mismo sagrario de la verdad...

(16,44) Cuantas cosas mudables vieres por los sentidos del cuerpo, o por la consideración de la mente, serían imposibles de comprender si no estuviesen comprendidas en alguna forma de números. Despójalas de esa forma y caen en la nada. Luego no dudes de que las cosas mudables no se contradicen, sino que componen una especia de versos temporales con sus concertados movimientos y distinta variedad de formas. No dudes de que hay una forma eterna e inmutable que, ni se contiene o difunde por espacios, ni crece ni varía por los tiempos. Por esta forma pudieron formarse todas las cosas tornadizas, ajustarse a los números, y producir números a su vez según su especie (*de liber arb* II, 16,41ss).

III. ALMA Y DIOS

19. En primer lugar debe el hombre reintegrarse a su interior, para elevarse en seguida a Dios desde allí como desde una escala (*Retract* I, 8,3).

20. Hay que decir que el alma humana no es lo mismo que Dios; del mismo modo, hay que suponer que entre todas las cosas creadas nada hay más cerca de Dios... Unicamente a Dios debe dar culto el alma, sin emanciparse de él ni confundirse con él (*de quant an* 34, 77).

21. El cuerpo se mantiene erecto hacia lo que es más excelso entre los cuerpos, es decir, hacia los astros; así el alma, como sustancia espiritual que es, debe alzarse a lo que es más excelso en lo espiritual, ya no con la altivez del orgullo, sino con la piedad de la justicia (*de Trin* XII, 1,1).

22. Honor del hombre es ser imagen y semejanza de Dios; ésta sólo se mantiene vuelta hacia el mismo que la imprimió. Tanto más nos adherimos a Dios, cuanto menos amamos lo propio. Mas por el afán de experimentar su propio poder, se instala el hombre en sí mismo como en su propio centro. Y al querer ser autónomo, como lo es Dios, cae de su propia dignidad a lo ínfimo, es decir, se inclina a lo que satisface al bruto. De ese modo, mientras su honor estaba en la semejanza con Dios y su deshonor en

la semejanza con el animal, «*el hombre enaltecido no lo entendió; fue comparado a los brutos y asemejado a ellos*». ¿Cómo había de recorrer tan larga distancia, desde lo sumo hasta lo ínfimo, sino pasando por medio de sí mismo? Cuando se abandona la caridad de la sabiduría, que es inmutable, para codiciar la ciencia experimental de las cosas temporales y transitorias, tal ciencia hincha, no edifica. El alma, cargada de su propio peso, es lanzada de su bienaventuranza, y por la experiencia de su propia situación intermedia aprende cuán distintos son el Dios abandonado y el alma sometida. Ahora, disipadas y perdidas las fuerzas, ya no puede volver a la penitencia del que le llama y la perdona, sino por la gracia de su Creador (*de Trin* XII, 11,16).

23. ¡Reconoce que en ti hay algo... dentro, muy dentro de ti!... Deja fuera tu vestido y tu carne, y desciende hasta ti; entra en tu gabinete interior que es tu mente. Si tú mismo estás lejos de ti ¿cómo podrás acercarte a Dios?... El hombre no fue hecho a imagen de Dios en cuanto al cuerpo, sino en cuanto a la mente. Busquemos a Dios en su imagen, reconozcamos en su semejanza al Creador (*in Joh* 23, 10).

24. No vayas afuera, regresa a ti mismo; en lo interior del hombre mora la verdad. Si encuentras que tu naturaleza es variable, trasciende a ti mismo sin olvidar que, al hacerlo, trasciendes el alma que razona. Lánzate a las alturas, en donde se enciende la lumbre de la razón. ¿Adónde trata de llegar todo buen razonador sino a la verdad? La verdad no llega hasta sí misma razonando, sino que es lo que codician los razonadores. Contempla, en la posición adquirida, una conveniencia superior a cualquier otra y adhiérete a ella. Confiesa que no eres lo que ella es; ella no se busca a sí misma, mientras que tú has tenido que llegar hasta ella buscándola, por cierta tendencia afectiva mental y no por espacios circunscritos, para que el hombre interior se unifique y su placer sea sumo y espiritual, no ínfimo y sensible (*de vera relig* 39, 72).

25. Todo has de tratarlo en tu interior. Podrás encontrar lugares subidos y santos; muéstrate dentro templo de Dios. Porque «*santo es el templo de Dios que sois vosotros*». ¿Quieres orar en el templo? Ora en ti mismo. Pero antes, sé templo de Dios, pues él escuchará a quien ora en su templo (*in Joh* 15, 25).

26. Regresa a ti mismo. Y cuando de nuevo hayas subido hasta ti, no te quedes en ti. Regresa a ti mismo desde lo exterior, y entrégate de nuevo a quien te hizo y buscó cuando te perdiste, te descubrió cuando te fugaste, y te convirtió a sí cuando te desviaste. Regresa a ti y refúgiate en tu hacedor (*serm* 330, 3).

27. Padre nuestro, que nos exhortas a orar y nos otorgas lo que solicitamos; cuando lo hacemos, nos conducimos mejor, somos mejores: escúchame ahora que parpadeo en las tinieblas, y tiéndeme tu diestra. Envíame tu luz y sácame de mis errores. Guiándome tú, regresaré a mí y a ti (*Solil* II, 6,9).

28. ¡Dios, siempre el mismo, conózcame a mí, conózcate a ti! (*Solil* II, 1,1,).

29. Doquiera, oh verdad, estás presente a quienes te consultan, y les contestas a la vez, aunque consulten cosas distintas. Claramente respondes a todos, aunque no todos oyen con claridad. Todos consultan lo que quieren, pero no todos oyen lo que quieren. Optimo ministro tuyo es el que no pretende oír lo que él quiere, sino que quiere más bien lo que te oye a ti (*Conf* X, 26,37).

30. Más felices son los que oyen que los que hablan. Pues el que aprende es humilde, mientras el que enseña ha de esforzarse por no ser soberbio, ha de rehuir el afán de agradar, que desagradaría a Dios por complacer a los hombres. Gran temblor sobrecoge al que enseña... Mas, cuando aprendemos, oímos a Dios dentro de nosotros, que nos hace sugerencias y nos enseña; entonces nos sentimos seguros y nos regocijamos confiados, porque estamos atentos al maestro; buscamos su gloria y le alabamos, mientras nos enseña; nos deleita su verdad dentro, donde nadie hace ruido (*in Ps* 50, 13).

31. ¿Qué es lo que hay en el alma humana? No tiene luz propia, no tiene fuerzas propias. Todo lo que en el alma hay de bello es verdad y sabiduría. Ni sabe para sí, ni vale para sí, ni es luz, ni virtud para sí. Hay cierto origen y fuente de virtud, cierta raíz de sabiduría y cierta región de verdad inmutable, por decirlo así, si también esto hay que decirlo. Cuando el alma vuelve la espalda a la virtud, se cubre de tinieblas; cuando se torna, queda iluminada (*in Ps* 58, s. 1,18).

32. Candela es la criatura... que se enciende por participación de la luz inmutable... Ninguna criatura, intelectual o razonadora, es iluminada por sí misma, sino que se enciende por participación de la verdad sempiterna (*in Ps* 118, s. 23,1).

33. Por ser Dios luz, ilumina de suyo las mentes piadosas, si entienden lo divino que se les muestra..., Dios... plasmó la mente del hombre, para que pueda recoger la luz de él... y la ilumina con su propia luz, para que perciba no sólo las realidades que le muestra la verdad, sino la misma verdad, si ha progresado bastante (*in Ps* 118, s. 18,4).

34. Relíguenos la religión al único Dios omnipotente, pues entre nuestra mente —con la que entendemos al Padre y la verdad, es decir, la luz interior mediante la cual le vemos— no hay criatura alguna interpuesta. Veneremos, pues, juntamente con él a la misma verdad o Verbo, del todo semejante a él, forma de todas las cosas que fueron hechas por el Uno y tratan de asemejarse al Uno (*de vera relig* 55, 113).

35. Como el alma al cuerpo, así hay que anteponer la verdad al alma, de modo que ésta ha de amar la verdad no sólo más que al cuerpo, sino más que a sí misma. Así será el alma más íntegra y casta, disfrutando antes de la inmutabilidad de la verdad que de su propia mudanza (*de mendac* 7, 10).

36. El cuerpo no se da vida a sí, sino que el alma es la vida del cuerpo. El alma no se da vida a sí, sino que Dios es la vida del alma... Rectamente vive el cuerpo según el alma, cuando el alma vive según Dios (*serm* 156, 6,6).

37. Tú, a Dios; el cuerpo, a ti. Nada más justo. Nada más hermoso. Tú, al mayor; a ti, el menor. Sirve tú a quien te creó, para que te sirva a ti el que fue hecho por tu causa. Ni conocemos, ni recomendamos este otro orden: a ti, el cuerpo; tú, a Dios. Por el contrario; tú a Dios y el cuerpo a ti. Mas si tú desprecias el «tú, a Dios», nunca llegarás a «el cuerpo, a ti». Como no obedeces al Señor, eres atormentado por el siervo (*in Ps* 143, 6).

38. Si se atiene el alma a Dios, que reside en ella, manda en los miembros. Porque tu alma ordena cómo ha de moverse el pie corporal y la mano, cómo el ojo y cómo el oído; ella manda a los miembros como a sus esclavos; mas ella sirve interiormente a su Señor que reside en ella. No puede mandar bien a su inferior, si ella no se digna servir a su superior (*in Ps* 46, 10).

39. Por lo que se refiere a la naturaleza del hombre, nada hay en él mejor que la mente y la razón; mas no debe vivir según su razón quien quiere vivir bienaventurado, sino que ha de vivir según Dios para poder llegar a la bienaventuranza. Para conseguir ésta, no ha de contentarse el alma en sí misma, sino que la mente debe someterse a Dios (*Retract* I, 1,2).

40. «*Bueno es para mí adherirme a Dios*»; vivan de nosotros nuestros cuerpos, adhiriéndose a nosotros; pero vivamos nosotros de Dios, porque bueno es para nosotros adherirnos a Dios (*in Ps* 118, s. 10,2).

41. No te quedes en ti; trasciéndete también a ti; instálate en aquel que te hizo (*serm* 153, 7,9).

42. En la contemplación de la suma sabiduría —que es inalterable y, por tanto, no puede ser el alma—, el alma, que es mudable, se contempla a sí misma y regresa a su interior. Esto no acontece sino conociendo bien que ella no es Dios y, sin embargo, es algo que puede gozarse después de Dios. Pero es mejor cuando, por la caridad de Dios inmutable, se olvida de sí, o se menosprecia totalmente en comparación de Dios (*de liber arb* III, 25,76).

43. La primera vez que te conocí, me prendiste para que viese que lo que yo veía, era; mientras yo, que lo veía, aún no era (*Conf* VII, 10,16).

44. El alma vivifica —fácil es advertirlo— al cuerpo terreno y mortal con su presencia; lo organiza y mantiene en la unidad, sin permitirle desmoronarse ni corromperse; hace que se distribuyan los alimentos por los miembros con equidad, dando a cada uno lo suyo; conserva la congruencia y modos del cuerpo, no sólo con respecto a la hermosura, sino también en cuanto al crecimiento y la reproducción. Todo ello puede parecer común al hombre y a los arbustos, que también decimos vivientes, y cada uno se conserva en su especie, se alimenta, crece y engendra, como vemos y confesamos.

(33,71) Sube un grado y considera lo que puede el alma en los sentidos; en ellos descubrimos una vida más tangible y manifiesta... Considera cuál es la potencia del alma en los sentidos, y en los movimientos mismos del animal, modos o formas comunes con los vegetales arraigados fijamente a la tierra. El alma se percibe a sí misma en el tacto y con él siente y discierne el calor o el frío, la aspereza, la suavidad, dureza y blandura, o la ligereza y pesadez. Luego, juzga las innumerables diferencias de sabores, olores, sonidos y formas, gustando, oliendo y viendo. Y en todo esto el alma aprecia y distingue lo que conviene a la naturaleza de su cuerpo, y rechaza y esquiva lo contrario. Se retira de los sentidos a intervalos para reparar su desgaste —como si dijéramos, gozando sus vacaciones—, repasa consigo misma de mil modos las imágenes de las cosas que por los sentidos recogió, y todo esto es sueño y ensueños. Frecuentemente, ejercitándose y vagando, se deleita en la facilidad de movimientos y sin trabajo ordena la concordia de miembros; obra lo que puede en la unión sexual, y de dos individuos tiende a lograr una sola unidad por convivencia y por amor. No sólo coopera para engendrar y concebir el feto, sino también para cuidarlo, protegerlo y alimentarlo. Se entrelaza por hábito a las cosas —entre las que gobierna su cuerpo y con las que le sustenta—, y se separa de ellas con dolor,

como si fuesen sus propios miembros; esa fuerza de la costumbre, aunque las cosas no estén separadas por el tiempo o el espacio, se llama memoria. Pero nadie ignora que todo esto lo obra el alma igualmente en los animales.

(33,72) Sube, pues, al tercer grado que ya es propio del hombre y repara en la memoria. Y no te fijes ahora en el hábito dicho de tratar con las cosas, sino repara en la advertencia y signos de las innumerables propiedades que se le encomiendan y ella sola retiene. Considera, pues, tantas artes fabriles, la agricultura, la construcción de ciudades, edificios varios y fábricas maravillosas de todo género; tantos inventos de signos en las letras, palabras, en el gesto, en el sonido múltiple, en la pintura y modelado; tantos idiomas, tantas instituciones nuevas o restauradas, tamaño número de libros y monumentos de todo género para conservar la memoria, y tanta preocupación de la posterioridad; oficios, potestades, jerarquías de honores y dignidades, ya en la familia, ya en la casa, ya en la milicia dentro de la república, tanto en la organización profana como en la sagrada; la facultad de raciocinar y de ingeniarse los raudales de la elocuencia; la verdad de la poesía, las mil formas de distracción en los juegos y entretenimientos, la pericia en el tañer, la sutileza en las medidas, la disciplina de los números, la conjetura de lo pasado y de lo futuro a base de lo presente. Todo esto es grande y enteramente humano. Pero es una riqueza común tanto a doctas e indoctas, como a buenas y malas almas.

(33,73) Sigue, pues, y sube al cuarto grado, desde el que empieza propiamente la moralidad y toda alabanza verdadera. Desde este grado osa ya el alma anteponerse no sólo a su cuerpo, pues mueve esa parte del universo, sino a todos los cuerpos del universo entero. No considera bienes suyos los bienes del cuerpo y los discierne y menosprecia, comparándolos con su propia potencia y hermosura; cuanto más se deleita en sí, más se abstrae de torpezas y se vuelve acendradísima, purísima y bellísima. Se previene con la fortaleza contra todo lo que trate de apartarle de su propósito y sentencia. Estima en mucho la sociedad humana y no desea a nadie lo que no quiere para sí. Se atiende a la autoridad y a los preceptos de los sabios, y cree que Dios le habla por medio de ellos. En tal y tan noble actividad del alma hay, no obstante, trabajo y grande y ruda lucha contra las molestias e incentivos de este mundo. Porque en la misma empresa de la catarsis late el miedo a la muerte, a veces pequeño, pero a veces vehementísimo: es pequeño cuando se cree firmemente —pues el verlo es propio sólo de almas ya purgadas— que todo está dispuesto por una

providencia y justicia tales, que a nadie le puede sobrevenir la muerte al azar, aunque sea un inicuo el que la dé. Es vehemente el miedo en este grado, cuando es tan pequeña la fe en la providencia, como es grande la solicitud de cerciorarse respecto a ella. Tanto menos se ve entonces, cuando menor es la tranquilidad a causa del miedo. Porque la tranquilidad es absolutamente necesaria para investigar problemas tan oscuros. Luego cuanto más progresa el alma y siente mejor la distancia entre verse pura o verse contaminada, tanto más teme que, si sobreviene la muerte, Dios no pueda soportarla, pues ella no puede soportarse a sí misma. Nada hay más difícil que temer la muerte por un lado y apartarse por otro lado de los alicientes de este mundo, como lo demandan los mismos peligros. Pero el alma es tan grande que puede resolver también ese problema, naturalmente contando con la ayuda del sumo y verdadero Dios, el cual sustenta y rige este universo y trazó las cosas de modo que no sólo todas las cosas sean, sino que sean inmejorables. A esa justicia se encomienda piadosa y confiadamente el alma en esta obra tan difícil de su catarsis para ser socorrida y perfeccionada.

(33,74) Cuando esto se ha verificado, es decir, cuando el alma ha quedado libre de toda torpeza y limpia de adherencias, se posee en sí misma final y dulcemente. Ya no teme lo que pueda ocurrirle, ni se preocupa, en absoluto, por causa alguna propia. Este es el quinto grado: porque una cosa es adquirir y otra mantener la propia pureza: y una cosa es acendrarse cuando se está con impurezas, y otra cosa distinta es no volver a dejarse mancillar. En este grado comprende el alma su grandeza en todo tiempo. Al comprenderla, con cierta inmensa y casi increíble confianza se lanza hacia Dios, es decir, a la misma contemplación de la verdad, ese altísimo y secretísimo premio, por el que tantas fatigas se han tolerado en la catarsis.

(33,75) Esta actividad, o, lo que es lo mismo, el deseo de entender las realidades que suma y verdaderamente «son», es la mirada suprema del alma. No tiene otra más recta y cumplida; constituye el sexto grado de acción. Porque una cosa es limpiar los ojos del alma, para que su mirar no sea atrevido y vano; otra cosa es proteger y robustecer la salud, y otra, finalmente, dirigir la mirada serena y recta a lo que debe mirarse. Si alguien quiere llevar a cabo la última sin tener la vista sana y limpia, es rechazado por la luz de la verdad; de suerte, que piensa el individuo en cuestión que en la verdad no sólo no hay nada bueno, sino que hay mucho malo, y desposee a la verdad de su propio nombre, y entonces recae en la comezón y deleite miserables, en

sus propias tinieblas, entre las que su enfermedad se ha hecho crónica, y maldice la divina medicina. Por eso, bajo la divina inspiración y muy oportunamente, dijo el profeta: «*Oh Dios, crea en mí un corazón puro y renueva en mis entrañas un espíritu recto*». Espíritu recto es, a mi juicio, el que hace que el alma no pueda desviarse y errar en la búsqueda de la verdad. Tal espíritu no se instaura en ella, si antes no se purifica el corazón, es decir, si antes no se abstiene y desprende el pensamiento de toda apetencia y hez de cosa mortal.

(33,76) Ahora bien, en la misma visión y contemplación de la verdad, que es el séptimo y último grado del alma —mejor que grado es mansión, a la que se llega por los grados anteriores— ¿qué puedo decir yo? ¡Qué gozos, qué deleite del sumo y verda dero bien, qué aliento de serenidad y eternidad habrá!...

(35,79) Subiendo, pues, hacia arriba, llamaremos —con fin didáctico— al primer acto, animación; al segundo, sentido; al tercero, arte; al cuarto, virtud; al quinto, tranquilidad; al sexto, entrada; al séptimo, contemplación. Puede denominarse también de este modo, refiriéndonos al alma: por el cuerpo, respecto al cuerpo; a ella; en ella; a Dios; en Dios. Igualmente, así: bellamente de otro, bellamente por medio de otro; bellamente respecto a otro; bellamente a lo bello; bellamente en lo bello; bellamente a la belleza; bellamente en la belleza (*de quant an* 33, 70ss).

45. Dios quiere nutrirnos con leche, pero de modo que no nos quedemos siempre así, sino que creciendo con ella lleguemos al manjar sólido. Por lo mismo, no debe el hombre levantar su corazón a la soberbia, sino a la doctrina de la palabra de Dios. Pues si no hubiese que levantar el alma, no se diría en la voz del salmo: «*a ti, Señor, levanté mi alma*». Y si el alma no se remonta hasta sí misma, no llega a la visión de Dios y al conocimiento de la sustancia inmutable. Mientras ahora, investida de carne, se le dice: *¿Dónde está tu Dios?* Pues dentro de ella está, espiritualmente excelso, sin esos intervalos espaciales de las cosas que están más o menos altas según el punto vertical que ocupan. Si hubiéramos de buscar tal linaje de altura, los pájaros nos vencerían respecto a Dios. Luego Dios está interior y espiritualmente alto. El alma no puede llegarse a tocarle, sino a través de sí misma. Si piensas en Dios, asemejándole a un cuerpo, es gran error. Eres muy niño, si te forjas a Dios semejante al alma humana, un Dios olvidadizo, que sabe, o no sabe, realiza algo y luego se arrepiente y le pesa. Se hace constar todo esto en las Escrituras, para hacernos accesibles a Dios, mientras nos nutrimos de leche, no para que lo entendamos al pie de la letra y creamos que Dios se

arrepiente y aprende lo que antes ignoraba, entiende lo que no entendía y recuerda lo que había olvidado. Ello atañe al alma y no a Dios. Si el alma no trasciende también el modo de su propio ser, no verá que Dios es lo que es; ya que él dijo: «*Yo soy el que soy*»...

No se te dice, por lo mismo, «sed humildes» para que seas ignorante. Sé humilde en cuanto a la soberbia; sé alto en cuanto a la sabiduría. Oye sobre esto una sentencia conocida: «*no seáis niños en cuanto a la mente; sino sed niños en cuanto a la malicia, para que seáis perfectos en cuanto a la mente*».

He ahí una explicación clara... dónde Dios nos quiere humildes y dónde altos; humildes, para que evitemos la soberbia; altos, para que alcancemos la sabiduría (*in Ps* 130, 12).

IV. VERDAD BEATIFICA

46. Siendo así que el conocimiento y la acción tornan al hombre feliz, hay que evitar que se deslice el error en el conocimiento, o la maldad en las obras. Quien crea que puede conocer la verdad viviendo mal, yerra. Yo llamo error al amor de este mundo y a la excesiva estimación de las cosas que nacen y fluyen. Codiciarlas y fatigarse por adquirirlas; alegrarse, si abundan; temer su pérdida y desazonarse, si perecen; todo eso es maldad. Si alguien emplea en esto su vida, no puede ver aquella pura e inmutable verdad, no puede adherirse a ella y mantenerse unido a ella para siempre (*de agone christ* 13, 14).

47. Muchos aprenden y no aprenden las justificaciones de Dios. Las conocen con cierta noticia; pero las conocen con determinada ignorancia, porque no las practican. Hay que entender el dicho «*para que aprendan tus justificaciones*», como conocimiento y noticia que se llevan a la práctica (*in Ps* 118, s. 17,9).

48. Cuanto más fáciles son las cosas que manda quien ayuda, tanto más las estudia el amante para practicarlas conociéndolas y conocerlas practicándolas; porque se las conoce más perfectamente cuando se las practica (*in Ps* 118, s. 17,7).

49. La vida eterna es el conocimiento de la verdad. Por lo que se ve cuán perversos son y equívocados están los que se imaginan enseñar el conocimiento de Dios para que seamos perfectos, siendo así que tal conocimiento es un premio que se otorga a los consumados en la perfección. ¿Qué ha de hacerse, sino amar antes con plena caridad a aquel a quien queremos conocer? (*de mor Eccl* I, 25,47).

50. La ciencia de la criatura en comparación de la ciencia del Creador es un anochecer, por decirlo así. Igualmente es un amanecer o alborear cuando es referida a la loa y amor del Creador; con todo, no anochece, si el Creador no es abandonado y pospuesto al amor de la criatura (*de civ Dei* XI, 7).

51. Debemos... apetecer el clarísimo y evidentísimo conocimiento de la verdad con tanta mayor avidez, cuanto mejor vemos que progresamos en la caridad, y hemos purificado el corazón con la simplicidad de la misma verdad, pues ésta se ve con el ojo interior: «*Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*». «*Para que arraigados y fundamentados en la caridad, logremos comprender con todos los santos cuál sea la anchura y la longitud y la altura y la profundidad; y saber también la sobresaliente ciencia de la caridad de Cristo, para que seamos colmados en toda la plenitud de Dios*» (*de agone christ* 33, 35).

52. Recuerde el cristiano cómo el Evangelio de Juan, cuanto más eleva a la contemplación de la verdad, tanto más insiste en la dulzura de la caridad. Es verdadero y salubérrimo el precepto: «*cuanto más grande eres, tanto más humíllate en todo*». Por eso Jesús lava los pies ante el evangelista que ensalza a Cristo más soberanamente que los otros (*de cons evang* IV, 10,20).

53. Si la ciencia es mayor que la caridad, no edifica sino que infla. Mas cuando la suave y excelente caridad fuere tan grande que ya no pueda ser extinguida con tribulaciones, en las que hay que ejercitarse durante la disciplina —catarsis—, entonces será útil la ciencia por la que el hombre sabe lo que merece, y los beneficios que Dios le ha otorgado. Contando con estos auxilios, ve que puede lo que pensaba que no podría, y por sí misma de hecho no podía (*in Ps* 118, s. 17,2).

54. Hay que emplear la ciencia como andamio por el que ha de subir el edificio de la caridad; ésta permanecerá eternamente, aun después de que sea desmontado el andamio de la ciencia (*ep* 55, 21,39).

55. Puesto que nadie puede amar una cosa ignorada del todo, hay que considerar con diligencia qué linaje de amor es el de los que estudian, es decir, de los que aún no saben, sino que desean saber, una doctrina...

(1,2). Si alguien oye un ruido desconocido, por ejemplo, el sonido de una palabra, desea saber qué significa, es decir, qué es lo que la palabra representa... ¿Qué es lo que el estudiante ama en este caso? Nada en verdad puede ser amado, si no es co-

nocido. Y no son, por ejemplo, estas tres sílabas «temetum», ya conocidas, el objeto de su amor. Si ama el significado de dichas sílabas porque sabe que significan algo, ya no se trata de sílabas, pues no es eso lo que él quiere saber. Por eso preguntamos: ¿qué es lo que ama, cuando sabe que las sílabas significan algo, pero no conoce aún el significado de la voz «temetum»? Nos admiramos de tal amor, porque nos consta con toda seguridad que no pueden ser amadas sino las cosas que son previamente conocidas. ¿Qué se ama, pues, en este caso? Por un lado, las razones de las cosas, la hermosura de la verdad, en la cual está contenido el conocimiento de todos los signos, son siempre conocidas. Por otro, ¿qué se ama, sino la utilidad que hay en la ciencia del lenguaje, por la que los hombres se comunican mutuamente sus sentimientos, para que la convivencia humana no sea peor que la misma soledad? Porque, en efecto, la convivencia sería peor que la soledad, si no se intercambiasen los pensamientos por medio del lenguaje.

Esa hermosura y utilidad son las que el alma contempla, conoce, ama, y trata de perfeccionar todo lo posible dentro de sí misma, cuando estudia el sentido de las voces que ignora. Una cosa es reconocer la hermosura dicha a la luz de la verdad superior, y otra desear conocer el significado concreto del vocablo. A la luz de la verdad podemos ver cuán grande y bueno es entender y hablar el lenguaje de todas las naciones, y cuán bueno sería que nadie oyese ninguna lengua como la oye el extranjero. Y como el pensamiento ve la hermosura de esa observación, se ama una cosa ya conocida. Los que desean conocer lenguas extrañas, reconocen la utilidad de conocerlas, y se entusiasman de modo que se sienten movidos a estudiarlas. Se afanan por alcanzar la facultad de traducir para llegar a comprender el significado de los signos, como antes comprendían la utilidad de conocer el idioma. De este modo, cuanto más se acerca uno con la esperanza a esa facultad de traducir, tanto más se enardece el hombre en su deseo... La utilidad de traducir, reconocida por el alma, mueve al alma; ya que, al reconocer esa utilidad, constatamos las ventajas del intercambio de pensamientos por medio del lenguaje, previamente conocidas. Esa constatación anima al que todavía no conoce el significado de las palabras, pero ya ve y ama la utilidad evidente de esos signos cuyo significado ignora (*de Trin* X, 1,1ss).

56. ¿Acaso piensas que la ciencia de la vida es mejor que la vida misma? ¿Crees acaso que la ciencia es una vida en cierto modo superior y más pura, y que nadie puede saberla sino quien

entiende? ¿Y qué es entender sino ver con mayor perfección y claridad bajo la misma luz mental? (*de liber arb* I, 7,17).

57. ¿Es, por ventura, la sabiduría otra cosa, que la verdad, en la que se contempla y se posee el sumo bien? (*de liber arb* II, 9,26).

58. En la verdad se conoce y se posee el sumo bien y esa verdad es la sabiduría; mirémosla y poseamos el sumo bien y gocemos de él. Porque es bienaventurado quien goza del sumo bien. Esa verdad patentiza todos los bienes que son verdaderos y que los hombres eligen, según sus alcances, en mayor o menor cuantía para gozar de ellos. Los que bajo la luz del sol escogen objetos de su agrado para contemplarlos, se regocijan en esa contemplación; pero las personas más vigorosas, dotadas de mirada sana y potente, no encuentran gozo superior al de mirar al mismo sol, que ilumina esos objetos cuya vista molesta a retinas más débiles. Así, la retina fuerte y vigorosa de la mente, después de haber visto con mirada segura muchas realidades verdaderas e inmutables, se dirige a la misma verdad que todo lo ilumina, y al adherirse a ella, parece que se olvida de todo lo demás y halla todos los placeres juntos en ella. Porque todo lo que es agradable en las cosas verdaderas, lo es por participación de la misma verdad... Tal es nuestra libertad, cuando a la verdad nos sometemos; y tal es nuestro Dios que nos libra de la muerte, es decir, de la condición del pecado (*de liber arb* II, 13,36).

59. Cuando la voluntad, que es un bien intermedio, se adhiere al bien inmutable —que es común, no propio, como la verdad de la que tanto hemos hablado, sin haber dicho nada digno de ella—, posee el hombre la vida bienaventurada. Esa vida bienaventurada, es decir, esa afección del alma que se adhiere al bien inmutable, es el primero y más auténtico bien del hombre. Por la adhesión a la verdad y a la sabiduría, que son comunes a todos, todos se hacen sabios y bienaventurados.

Mas con la felicidad ajena nadie se hace feliz: cuando alguien trata de imitar a otro que es feliz, apetece ser feliz con los medios que hacen feliz al otro, a saber, contemplando aquella verdad inalterable y común. Ni se hace nadie prudente con la prudencia ajena, o fuerte con la fortaleza, o templado con la templanza, o justo con la justicia ajenas. Sino que el que imita, atempera su alma a las reglas inmutables y al resplandor de las virtudes, que viven incorruptiblemente en la misma verdad y sabiduría comunes; así atemperó y fijó antes su alma el otro individuo virtuoso, a quien éste trata de imitar porque le ve adornado de esas virtudes (*de liber arb* II, 19,52).

60. Y si me preguntáis qué es la sabiduría, os diré que es la moderación del ánimo, por la que conserva un equilibrio, sin derramarse demasiado ni encogerse más de lo que pide la plenitud...

(4,33) Mas ¿cuál ha de ser la sabiduría digna de este nombre sino la de Dios?... Pero ¿qué es la sabiduría de Dios sino la verdad? Porque él ha dicho: «Yo soy la verdad». Mas la verdad encierra una suprema medida, de la que procede y a la que retorna enteramente. Y esta medida suma lo es por sí misma, no por ninguna cosa extrínseca. Y siendo perfecta y suma, es también verdadera medida. Y así como la verdad procede de la medida, así ésta se manifiesta en la verdad. Nunca hubo verdad sin medida ni medida sin verdad. ¿Quién es el Hijo de Dios? Escrito está: la verdad. ¿Quién es el que no tiene Padre sino la suma medida? Luego el que viniere a la suprema regla o medida por la verdad es el hombre feliz: Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios (*de beata vita* 4, 33s).

61. Aunque temblamos al volver audazmente nuestros ojos, todavía no sanos o recién abiertos, para contemplar la verdad integral, todo lo verdadero que decimos viene de ahí. Parece que esto no pueda ser otra cosa que Dios... La plena saciedad de las almas, la vida bienaventurada, es conocer piadosa y perfectamente por quién —Padre— eres introducido en la verdad —Hijo—, de qué verdad disfrutas, y por virtud de quién —Espíritu Santo— te unes al sumo modo (*de beata vita* 4, 35).

62. Quien pregunta cómo ha de llegar a la vida bienaventurada, no pregunta otra cosa sino dónde se encuentra el bien supremo. Es decir, pregunta en dónde se halla, no por depravada y temeraria opinión, sino por inconcusa y cierta verdad, el sumo fin del hombre. Cualquiera ve que no puede residir sino en el cuerpo, en el alma o en Dios, en dos de esos sujetos o en todos ellos... No es que no haya otros bienes, sino que se llama bien sumo al que los otros dicen referencia. Se es bienaventurado cuando se goza de ese bien, por el cual se desea poseer las demás cosas, mientras que ese bien ya no se ama por otro, sino por sí mismo. Por eso se dice que el fin está en él, porque ya no se encuentra otro a quien referirlo ni a quien reducirlo. En él está el sosiego de la apetencia, la seguridad de la fruición y el gozo serenísimo de la óptima voluntad.

(3,14) Cítame, pues, una persona que vea en seguida que el bien del alma no es el cuerpo, sino que más bien es el alma el bien del cuerpo. Dejará ya de investigar si aquel sumo bien, o

parte de él, reside en el cuerpo. Mejor es el alma que el cuerpo, y sería estulticia negarlo... La perfecta salud del cuerpo será la final inmortalidad de todo el hombre. Dios dotó al alma de una naturaleza tan potente, que de esa su felicidad plenaria, prometida a los santos para el fin de los tiempos, redundará también sobre la naturaleza inferior; no me refiero a la felicidad que es propia de quien disfruta y tiene inteligencia, sino la plenitud de la salud, es decir, el vigor de la incorrupción...

(3,15) Dame igualmente quien vea en seguida que el alma misma no es feliz cuando lo es por su propio bien, ya que en ese caso nunca sería miserable. Renunciará al momento a averiguar si está en el alma aquel bien sumo y, por decirlo así, beatífico, o parte alguna de él. Cuando el alma goza de su bien propio, como si fuese su bien, es orgullosa. En cambio, cuando se reconoce mudable, aunque no sea más que por verse convertida de necia en sabia, puesto que ve que la sabiduría es inmutable, tiene que advertir que tal sabiduría está por encima de su naturaleza propia; tiene que ver que el alma goza de la participación e ilustración de esa sabiduría más abundante y seguramente que de sí misma. Por este medio desiste y se deshincha de la jactancia e inflamación propias, se adhiere a Dios y se esfuerza en ser rehecho y reformado por el inmutable. Porque entonces comprende que de ese inmutable proceden no sólo todas las especies de seres que captamos con el sentido corporal y con la inteligencia del pensamiento, sino la misma capacidad que tienen de ser formados antes de existir; porque llamamos informe a lo que puede ser formado.

El hombre siente su propia inestabilidad tanto más cuanto menos se adhiere a Dios, que es sumamente. Dios es sumamente, porque ni crece ni mengua por mutabilidad alguna. El hombre, en cambio, ve que la mutación le conviene cuando le ayuda a unirse perfectamente a Dios, del mismo modo que es viciosa toda mutación que entraña defecto. Todo defecto tiende a la destrucción; aunque no llegue a ella y aunque no aparezca; y todos ven que la destrucción lleva al ser a no ser lo que era. Ese hombre deduce que los seres decaen o pueden decaer, no por otro motivo, sino porque fueron hechos de la nada.

Lo que en ellos hay, lo que les da el ser y la permanencia y lo que los ordena en una organización universal con sus defectos, pertenece a la bondad y omnipotencia de aquel que es sumamente, y es el Creador, poderoso para hacer de la nada no sólo algo, sino algo muy grande. El primer pecado, es decir, el primer de-

fecto voluntario, es gozarse de la propia voluntad, porque se goza de algo que es inferior a la voluntad divina, la cual es mayor...

(3,22) Quisiera que te sometieras con toda tu piedad a este Dios y no buscases para perseguir y alcanzar la verdad otro camino que el que ha sido garantizado por aquel que era Dios, y por eso vio la debilidad de nuestros pasos. Ese camino es: primero, la humildad; segundo, la humildad; tercero, la humildad; y cuantas veces me preguntes, otras tantas te diré lo mismo. No es que falten otros que se llaman preceptos; pero si la humildad no precede, acompaña y sigue todas nuestras buenas acciones, para que miremos a ella cuando se nos propone, nos unamos a ella cuando se nos allega y nos dejemos subyugar por ella cuando se nos impone, el orgullo nos lo arrancará todo de las manos cuando nos estemos ya felicitando por una buena acción. Porque los otros vicios son temibles en el pecado, mas el orgullo es también temible en las mismas obras buenas. Pueden perderse por el apetito de alabanza las empresas que laudablemente ejecutamos (*ep* 118, 3,13-15,22).

63. La criatura racional, espíritu angélico o alma humana, está hecha de modo que no puede ser para sí misma el bien con que se hace bienaventurada. Si su mutabilidad se convierte hacia el bien inmutable, se hace bienaventurada; si se retrae, se hace mísera. Su aversión es su vicio; su conversión, su virtud. No es, pues, mala la naturaleza, pues toda criatura espiritual es vida racional, aunque se la prive del bien que la beatifica por participación; aunque sea viciosa, es mejor todavía que el mejor de los cuerpos, que esta luz que sentimos con los ojos carnales, puesto que ésta es un cuerpo. Cualquier naturaleza incorpórea es mejor que todos los cuerpos, no por la mole, ya que ésta es propia de los cuerpos, sino por la energía por la que supera todas las imágenes que el alma bebe por los sentidos y agita en su interior. Mas así como entre los cuerpos, los que son inferiores, como la tierra, el agua y el aire, cuando son iluminados por la luz y se vigorizan por el calor, así también las criaturas racionales corpóreas se hacen mejores participando del Creador, cuando a él se estrechan con una purísima y santísima caridad. Si carecen de ésta, se entenebrecen y endurecen en cierto modo (*ep* 140, 23,56).

64. Fuera del cuerpo y del alma, no hay en el hombre nada que pertenezca a su sustancia o naturaleza. Los epicúreos pusieron la felicidad en uno de ellos: el cuerpo. Los estoicos, la fijaron en el otro: el alma. Por lo que atañe al hombre, sujeto de la vida bienaventurada, nada queda fuera del cuerpo y del alma...

(7,8) El epicúreo, pues, al cifrar en el cuerpo el sumo bien del hombre, cimentó en sí mismo la esperanza. El estoico, al ponerla en el alma, la empleó en la parte mejor del hombre, pero también colocó en sí mismo la esperanza... (8,9)... No te hará bienaventurado tu propia virtud, sino quien te inspiró la virtud, quien te inspiró el querer y te donó el poder (*serm* 150, 4,5ss).

65. El apetito de felicidad es un seguimiento de Dios. La consecución de Dios es ya la felicidad. Le seguimos amando y le conseguimos, no cuando nos hacemos él, sino cuando nos acercamos a él y le tocamos de un modo mirífico e ininteligible; entonces quedamos ilustrados y envueltos totalmente en su verdad y santidad. Porque él es la misma luz y nosotros somos capaces de ser iluminados por él (*de mor Eccl* I, 11,18).

66. Si Dios es el sumo bien del hombre..., se sigue que el apetecer el sumo bien es vivir bien. Luego vivir bien no es otra cosa que amar a Dios con todo el corazón, con toda el alma y con todas las potencias. De ello se infiere que el amor se mantiene en Dios, incorrupto e íntegro, y esto es propio de la templanza; no se quebranta por incomodidades, lo que es propio de la fortaleza; no sirve a nadie con preferencia al amado, lo que es propio de la justicia; y está atento para discernir las cosas, para que no se deslice paulatinamente la falacia o el dolo —prudencia—. Tal es la única perfección del hombre, la única que llega a gozar de la pureza de la verdad (*de mor Eccl* I, 25,46).

67. La mutabilidad del alma racional obliga a reconocer que sólo por participación del bien inmutable puede ser justa, salvada, sabia, bienaventurada, y que, por su propia voluntad, no puede ser para sí misma un bien, sino un mal. Por su propia voluntad se aparta del bien inmutable, y por esa aversión queda viciada. Ya no puede curarse a sí misma, sino por la gratuita misericordia de su Creador, por la que el alma, que en esta vida vive de fe, se constituye en esperanza de salud eterna (*Ep* 140, 31,74).

68. Hay una naturaleza que cambia en el espacio y en el tiempo, como el cuerpo. Hay otra naturaleza que no cambia en el espacio, pero sí en el tiempo, como es el alma. Y hay otra naturaleza, finalmente, que no puede cambiar ni en el espacio ni en el tiempo: ésta es Dios... Esa naturaleza suma es la felicidad por esencia. La naturaleza ínfima no puede ser feliz ni miserable; la intermedia vive miserablemente por la inclinación a lo ínfimo, o bienaventuradamente por la conversión hacia lo sumo. Quien cree a Cristo, no ama lo ínfimo, no se enorgullece en lo mediano, y así se hace capaz de adherirse a lo sumo. Y esto es todo lo que

se nos manda, se nos amonesta y se nos encarece que hagamos (*ep* 18, 2).

69. «Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente; y amarás a tu prójimo como a ti mismo». Aquí está toda la cosmología, ya que todas las causas de todas las criaturas residen en Dios. Aquí también la ética, ya que la vida buena y honesta se forma cuando se ama a las cosas que deben ser amadas y como deben ser amadas, es decir, a Dios y al prójimo. Aquí está la lógica, puesto que la verdad y la luz del alma racional no es sino Dios. Aquí está igualmente la salvación de la república laudable, porque no puede fundarse ni mantenerse la ciudad perfecta sino sobre el fundamento y vínculo de la fe, de la concordia garantizada, cuando se ama el bien común, que no es otro que Dios, y en él se aman sincera y recíprocamente los hombres cuando se aman por aquel a quien no pueden ocultar con qué intención se aman (*ep* 137, 5,17).

II

FE, INTELIGENCIA, VISION

Nota previa

Lo agustiniano lleva como característica que el acto mental en sí entraña un «de Dios, en Dios y para Dios». Dios no aparece por primera vez cuando el entendimiento y la voluntad se dirigen hacia él como a un objeto. Ni el conocimiento ni el amor podrían consumarse sin revelar a Dios en su misma actividad. La propia contingencia del acto espiritual revela ya fundamentalmente al Creador. Por ese motivo, la fe explícita está ya profundamente preparada en el espíritu de la criatura como tal.

Esa «preparación» íntima, que en Tomás se llama potentia obedientialis, *es el fundamental* praeambulum fidei, *el* intellige ut credas, *el conocimiento, que no es otra cosa que conocimiento destinado a la fe. Tal invitación a «reposar»... y a «entrar»..., que se verifica precisamente entre el conocimiento y la verdad, se perfecciona en la incondicional obediencia a la fe y en la entrega ciega del creyente a ver con los ojos de Dios (nos. 70-75).*

La mirada intelectual, que no puede representarse las cosas sino por imágenes y semejanzas, para que se entreabran un poco los velos, no se quiebra en un asombro escéptico ante la intervención milagrosa del Dios que se revela, sino que en las semejanzas descubre y reconoce al mismo Dios, que se manifiesta en el milagro de la creación (nos. 76-85).

El método cognoscitivo, que se reconoce destinado a superarse mediante la autoridad de la verdad, no tiene reparo alguno que oponer a ese método que nos hace pasar por la sumisión, pero para conducirnos a la intelección (nos. 86-90).

La unidad formada por el conocimiento y el amor, que consiste en una adhesión y en un tirón, aparecía ya de antemano predeterminada en el misterio que se consuma en el fondo de la fe, en ese «tirón de la gracia» que se produce en la voluntad ordenada a creer (nos. 91-94).

Así queda aclarado el axioma agustiniano fundamental: crede ut intelligas. *Hay un entender, que es previamente necesario para poder creer, y que no sólo está ordenado a la fe, sino que en sí mismo tiene ya una forma que anuncia la misma forma de la fe. Lo cual se corrobora, advirtiendo que esta economía divi-*

na, en que la humanidad vive desde el principio de la creación, no es un orden «natural», sino el orden estrictamente sobrenatural de la elevación, caída y redención. Si la inteligencia se dirige a conocer los datos reales, es indudable que ha de comenzar por una estricta fe. Porque los datos reales se cifran en este orden de elevación, caída y redención, orden sobrenatural que sólo es accesible a la fe. Así, la pura intelección acontece por el método de un desarrollo de la fe. Es el desenvolvimiento desde la misma raíz de la fe (nos. 95-98), pasando por el crecimiento en forma de esperanza y caridad (nos. 99-102), que consistirán en un perpetuo buscar dentro de las insondables profundidades, que son los abismos de Dios (nos. 103-110), y que ve en cuanto no ve nada (nos. 111-115; 95-115).

La unidad del acto concreto del espíritu humano se mueve así entre la «sabiduría» y la «ciencia»: en cuanto «ciencia» investiga partiendo desde abajo, pero es consciente de que participa de una verdad que viene de arriba, por lo que su forma determinante es la «sabiduría»; en cuanto «sabiduría» participa de la verdad eterna, pero, consciente de la distinción entre la criatura que recibe y el Creador que otorga, se sabe situada en un mundo creado en el que la forma concreta de conocer es la «ciencia». De ahí que la unidad constitutiva de todo conocimiento creado conste de una búsqueda activa y una percepción intuitiva. De este modo, la unidad en la concreción (de elevación, caída y redención) aparece mucho más claramente como conocimiento que tiende hacia Dios y revelación que viene de Dios. La revelación misma se mueve en la tensión entre «palabra que está en Dios y es Dios», y «palabra hecha carne» (nos. 116-119).

I. DE LA INTELIGENCIA A LA FE

70. «*Oye, hija, y ve*». Si no oyeres, no verás. Oye para que purifiques tu corazón con la fe, como dice el Apóstol: «*Purificando sus corazones con la fe*». Pues para eso oímos lo que hemos de creer antes de verlo, para que por la fe purifiquemos el corarón y así podamos ver (*in Ps* 44, 25).

71. Alguien me dirá: «Quiero creer, pero muéstrame la razón por la cual me ordenas que crea». ¿Cómo no quieres, le respondo, que te ordene creer? Repleto estás de apetencias condenables. Si te hablo de los bienes de Jerusalén, no los percibes. Es menester que te vacíes de lo que estás repleto, para que puedas llenarte de lo que estás vacío... «Háblame, cuéntame, me

dices, dame esa razón, ¿acaso no quieres que aprenda?». Es que no oyes con buen ánimo, no llamas de manera digna para que te abran... Babilonia te sostiene, informa y nutre; Babilonia habla por tu boca: No sabes percibir sino lo que brilla en el tiempo, ni apreciar lo eterno; no entiendes lo que preguntas (*in Ps* 136, 10).

72. Sometamos el alma a Dios, si queremos someter a servidumbre el cuerpo... Por la fe se somete el alma a Dios. También por los preceptos morales. Si guardamos esto, la esperanza se confirma en nosotros, la caridad se nutre y desarrolla y empieza a entenderse lo que antes sólo se creía (*de agone christ* 13, 14).

73. No es pequeña ciencia unirse al que sabe. Dios tiene ojos de conocimiento; tenlos tú de fe. Lo que Dios ve, créelo tú (*in Ps* 36, s. 2,2).

74. Quien... cree en mí... camina dentro de mí; y quien camina en mí, me posee (*in Joh* 26, 10).

75. «*Y serán todos educandos de Dios*»... Todos los moradores del reino de Dios serán discípulos de él, no aprenderán de hombres. Aunque oigan enseñanzas de labios humanos, dentro se les dan, dentro se les iluminan, dentro se les revelan. ¿Qué hacen los hombres pregonando desde fuera? ¿Qué hago yo ahora cuando os hablo? Introduzco en vuestros oídos un estrépito de palabras, pero si no revela el que reside dentro, ¿qué digo o hablo yo? Soy cultivador externo del árbol; dentro está el Creador. El que planta y riega trabaja desde fuera. Eso hacemos nosotros. Pero «*ni el que planta es algo, ni el que riega, sino Dios que da el incremento;* esto es: «*serán todos educandos de Dios*». ¿Quiénes son «todos»? *Todo el que oyó al Padre y aprendió, viene a mí.* Mirad cómo trae y subyuga el Padre; deleita enseñando, no imponiéndose (*in Joh* 26, 7).

76. Todas las cosas hermosas que veis y amáis él las hizo. Si ellas son hermosas, ¿qué será él? Si son grandes, ¿qué será él? Por las cosas que amamos, deseémosle; desdeñándolas, amémosle: para que la caridad, por la fe, purifique el corazón, y ya purificado, alcance la vista de él (*in Ps* 84,9).

77. Es, sin duda, la virtud divina la que gobierna las criaturas todas, espirituales y corporales, y ella es la que en determinados días del año reúne las aguas del océano y las derrama sobre la faz de la tierra. Mas, cuando esto mismo sucede a ruego de Elías, tras una pertinaz y larga sequía, que hasta perecían de hambre los hombres, sin que, mientras oraba el siervo de Dios y en aquella hora, apareciera en el horizonte ni una nube precursora de la tempestad, es patente el milagro de la potencia divina,

pues en un momento y con rapidez sorprendente se abrieron las cataratas del cielo.

De igual modo, Dios produce estrepitosos relámpagos y truenos; mas como en el monte Sinaí, se originaban de manera inusitada, y aquellas voces no resonban con estruendo confuso, sino que se veía por indicios ciertísimos, que se daban por medio de esas voces ciertas señales, hablamos de milagros. ¿Quién atrae el humor desde la raíz de la cepa hasta el racimo y le convierte en vino sino Dios que da el incremento, mientras que el hombre planta y riega? Mas cuando a una señal del Señor el agua se convirtió en vino, con una rapidez inusitada, aun los necios coincidieron en declarar que eso era virtud divina. ¿Quién viste solemnemente a los árboles de frondas y flores sino Dios? Mas cuando floreció la vara del sacerdote Aarón, la divinidad habló, en cierto modo, a la humanidad vacilante. De la materia se forman las plantas y animales, pero ¿quién las produce sino él, que mandó a la tierra que los produjese, e impulsa con sólo una palabra las cosas que ha creado? Mas cuando en un abrir y cerrar de ojos convirtió la vara material de Moisés en culebra, se dio un milagro o mutación desacostumbrada de una cosa mudable. ¿Quién anima a todos los vivientes que nacen, sino el que animó en un instante a la serpiente, cuando fue menester?

(6,11) ¿Y quién devolvió a los cadáveres sus almas, cuando resucitaron los muertos, sino quien anima el feto en la matriz de la madre para que los hombres nazcan? Como ello se da en un proceso ordinario, a la manera de un torrente de cosas que parecen y fluyen de lo escondido a lo manifiesto y viceversa, se dice proceso natural. Cuando sucede por mutación no conocida, para amonestar a los hombres, se habla de milagros (*de Trin* III, 5,11).

78. ¿Quién no se determinará a creer, al contemplar un orden tan perfecto de sucesos desde el principio, una conexión tan oportuna de tiempos, en la cual lo pasado afirma la fe en lo futuro y con lo antiguo confirma lo reciente? Se elige un sujeto de raza caldea, dotado de fidelísima piedad. A él se le hacen las promesas divinas, que habrán de cumplirse después de una serie larga de siglos en los últimos tiempos. Se anuncia que en su descendencia serán benditas todas las generaciones. El adora al único y verdadero Dios, Creador del universo. Ya en su ancianidad engendra un hijo de una esposa a quien la esterilidad y la edad habían quitado la esperanza de sucesión. Por ese hijo se propaga un pueblo numerosísimo, que se multiplica en Egipto, a donde la divina providencia, aumentando sin cesar las promesas y realidades, había trasladado la familia desde las regiones orientales.

Es sacada de la servidumbre de Egipto una nación ya fuerte y con maravillas y milagros que causan estupor. Se la lleva a la tierra antes prometida y se les instala en ella, después de destruidos los reinos impíos. Se constituye un reino. Luego domina el pecado; se atreven a ofender al verdadero Dios con sacrilegios, que tan grandes y frecuentes beneficios les había prodigado. Flagelados con diversas desventuras y consolados con algunas venturas, continúan hasta la encarnación y manifestación de Cristo, Verbo de Dios, Hijo de Dios, Dios que había de venir en carne, que había de morir, resucitar, subir al cielo, subyugar con su poderoso nombre en todos los países a los pueblos que eran su herencia, porque los creyentes habían de obtener en él la remisión de los pecados y la salvación eterna.

(4,16) Y llegó Cristo. Todos los anuncios de los profetas se cumplen en su nacimiento, vida, dichos, hechos, pasión, muerte, resurrección, ascensión. Envía al Espíritu Santo, llena a los fieles reunidos en una casa, que esperaban con la oración y el anhelo el cumplimiento de esa misma promesa. Llenos del Espíritu Santo, hablan de pronto en la lengua de todos los pueblos, atacan con valentía los errores, predican la verdad salvadora, exhortan a la penitencia por la pasada vida culpable, prometen el perdón con la divina gracia. A la predicación de la piedad y de la verdadera religión acompañan oportunos signos y milagros. Se promueve contra ellos una persecución de los incrédulos. Ellos toleran lo que se les había anunciado, esperan lo que se les había prometido, enseñan los mandamientos.

Pocos en número, se diseminan por el mundo, convierten a los pueblos con una facilidad admirable, se multiplican entre sus enemigos, crecen en la persecución, se van dilatando hasta el cabo del mundo a pesar de las aflicciones y angustias. Ellos son ignorantes, míseros, y, no obstante eso, someten a Cristo la admirable pericia de los sabios elocuentes y maestros y les obligan a predicar el camino de la piedad y de la salvación. Mientras los sucesos adversos y prósperos se alternan, ellos ejercitan con cuidado la paciencia y la templanza. Cuando el mundo se inclina hacia su fin y con el cansancio de sus seres da señales de haber llegado a su última edad, ellos esperan con mayor seguridad la eterna dicha de la ciudad celeste, porque también esto se les había anunciado.

Y, entre tanto, la infinidad de los impíos y gentiles braman contra la Iglesia de Cristo. Ella vence padeciendo, profesando la fe inalterable frente a la crueldad de los perseguidores. Se impone el sacrificio de la verdad revelada, que durante mucho tiempo apareció velada en promesas simbólicas. Los sacrificios múltiples,

en que el sacrificio único estaba simbolizado, son proscritos por la desaparición del templo. El pueblo judío, réprobo por la infidelidad, es arrancado del país y dispersado por todas las regiones del mundo. Así lleva por todas partes los libros sagrados, y los mismos enemigos propagan el testimonio de la profecía en que estaban anunciados Cristo y la Iglesia, para que no se crea que nosotros lo habíamos amañado después. Pero en esos libros se anunciaba también que los judíos no habían de creer. Los templos, simulacros de los demonios y ritos sacrílegos van poco a poco desapareciendo en conformidad con los anuncios proféticos. Brotan herejías contra el nombre de Cristo, pero sólo sirven para ensalzar ese nombre de Cristo y purificar la doctrina de la santa religión, como estaba predicho. Vemos que todo se ha cumplido como leemos que todo estaba escrito. Y, por todo esto, tanto y tan grande, esperamos que se cumpla lo que resta. ¿Qué entendimiento, ávido de eternidad y conmovido por la brevedad de la vida presente, se obstinará contra la luz y grandeza de esta divina autoridad? (*ep* 137, 4,15s).

79. Cristo dio a los ciegos ojos, que luego había de cerrar la muerte, y resucitó a Lázaro, que debía volver a morir. Cuanto hizo para salud de los cuerpos, no lo realizó para que fuesen eternos, aunque al fin dará también al cuerpo vida imperecedera. Mas, como lo que no se veía, no quería creerse, por medio de milagros temporales, que se veían, preparaba a la fe de lo que no estaba sujeto a sensación visual. (2,2) Nadie... diga en consecuencia que nuestro Señor Jesucristo no realiza ahora milagros y, por lo mismo, que antepone los tiempos pasados a los presentes de la Iglesia... (3,3) Operó el Señor milagros para robustecer la fe. Hoy lleva a cabo curaciones más sorprendentes. Por razón de éstas, no tuvo a menos entonces ofrecernos aquéllas, menos extraordinarias. Porque no hay duda de que, así como el alma es mejor que el cuerpo, la salud del alma es mejor que la del cuerpo. Hoy no abre el Señor los ojos de la carne ciega, por un milagro; pero abre los ojos de un corazón ciego con una palabra suya; no resucita el cuerpo muerto, pero resucita el alma, yacente dentro de un cádaver vivo.

Hoy no se abren los oídos sordos del cuerpo; pero ¿cuántos hay que tienen cerrados los oídos del corazón, que se abren cuando en ellos penetra Dios, para que crean lo que antes no creían, y vivan bien los que vivían mal, y obedezcan los que no obedecían? Hoy decimos: «aquél creyó»; y nos admiramos de aquellos que antes teníamos por endurecidos. ¿Por qué te extrañas hoy ante el nuevo fiel o el nuevo inocente, ante el que empieza a servir a

Dios, sino porque te das cuenta de que ve el que juzgabas ciego, de que vive el que creías muerto, de que oye el que creías sordo? (*serm* 88, 1,1ss).

80. Aunque no hubiese precedido vaticinio alguno sobre Cristo y la Iglesia, ¿quién no debería sentirse obligado a creer, al contemplar la instantánea y divina luz vertida sobre el género humano, al ver que se abandonan los dioses falsos, se desmenuzan por entero sus símbolos o imágenes, se arruinan sus templos o se ceden para otros usos, y se extirpan tantos ritos espúreos de prácticas seculares, mientras se invoca por todas partes al único y verdadero Dios? Efecto singular de un hombre que fue encarcelado, maniatado, azotado, despojado, afrentado, crucificado y muerto. Sus elegidos y secuaces ignaros, pescadores y alcabaleros, fueron los encargados de su magisterio; en prueba de la autenticidad de él, adujeron su resurrección y ascensión, diciendo que la habían presenciado. Una vez poseídos del Espíritu Santo, predicaron el Evangelio en todas las lenguas, sin haberlas aprendido antes. De entre los oyentes unos creyeron y otros, que no alcanzaron la fe, les opusieron feroz resistencia. Luchando por la verdad hasta la muerte, los fieles soportaron persecuciones y vejaciones, y triunfaron; y no matando, sino muriendo. Así vino a dar el mundo en esta religión y se convirtieron al evangelio los corazones de los mortales, varones y mujeres, pequeños y grandes, doctos e indoctos, poderosos y débiles, nobles y plebeyos, excelsos y humildes. Y la Iglesia, difundida a través de los continentes, creció de tal modo, que no se alza secta repulsiva contra la fe católica, ni emerge linaje de error tan enemigo de la verdad cristiana, que no codicie gloriarse con el nombre de Cristo. El mismo error no se difundiría por la tierra, si no fuese necesaria la contradicción para ejercitar la sana disciplina. ¿Quién no se sentirá impulsado a creer ante lo que acaba de decirse? (*de fide rerum* 7, 10).

81. Atendedme, os habla la Iglesia, atendedme, pues la tenéis que ver, aunque no queráis. Los fieles que hubo en aquellos tiempos, en aquella tierra judía, presenciaron el alumbramiento milagroso de una Virgen, la pasión, resurrección y ascensión de Cristo y todas sus divinas enseñanzas y ejemplos, que tuvieron lugar ante testigos. Diréis que eso no lo habéis visto vosotros y por eso rehusáis el creer. Pues mirad aquí, atended aquí, meditad lo que veis aquí.

No son cosas pasadas que os narren, ni cosas futuras que os anuncien, sino cosas actuales que se os presentan. Acaso os parece fútil y baladí, o pensáis que es nulo o pequeño este milagro

divino de que todo el género humano corra tras el nombre de un crucificado? (*de fide rerum* 4, 7).

82. En primer lugar, quiero que sepas que la doctrina cristiana no dice que Dios quedase incorporado a la carne, con la que nació de la Virgen, de manera que abandonase o perdiese el cuidado de gobernar el universo... Muy distinta es la naturaleza del alma... ¡Cuánto más lo será la de Dios, que es Creador del cuerpo y del alma! Decimos que Dios llena el mundo. Pero no lo llena como el agua o el aire, o la misma luz, de suerte que con una pequeña parte de su sustancia llene un pequeño espacio y con una grande un espacio mayor. Puede estar íntegro en todas partes sin quedar contenido en ningún lugar; puede venir sin alejarse del lugar en que estaba; puede alejarse sin abandonar el que tenía.

(2,5) Esto le causa maravilla al humano entendimiento y, porque no lo comprende, quizá no lo cree. Empiece en su ingratitud por contemplarse a sí mismo y, si puede, levántese un poquito de la materia y de aquellas cosas que suele percibir por medio del cuerpo... Pues, ¿cómo el alma, que no vive sino en su carne, siente las cosas que están fuera de su carne?...

(2,6) ¿Cómo puede el alma sentir donde no vive, o cómo vive donde no está?, porque no está fuera de su carne y, en cambio, siente fuera de su carne. Siente donde ve, pues ver es sentir; siente donde oye, pues oír es sentir. Luego también vive fuera, y así siente fuera o siente donde no vive, o vive donde no está. Todo esto es maravilloso. Ninguno de esos extremos puede afirmarse sin que se siga un absurdo. Y ya ves que hablamos en un sentido moral. ¿Qué será la misma alma, si la consideramos, no ya en el sentido corporal, sino en la misma mente con la que hace estas consideraciones? Porque el juicio que pronuncia respecto a los sentidos no lo pronuncia con un sentido corporal. Y ¿pensaremos que se dice algo increíble acerca de la omnipotencia de Dios, cuando se afirma que el Verbo de Dios, por quien fueron creadas todas las cosas, tomó el cuerpo de una Virgen y apareció ante los sentidos corporales, sin corromper su inmortalidad, sin alterar su eternidad, sin disminuir su poder, sin abandonar el gobierno del universo, sin apartarse del seno del Padre, es decir, del sagrario en que está con él y en él?...

(2,8) Por tanto, no hay que temer que en el cuerpecito del niño haya padecido Dios esas angustias que parecen temerse. Dios no es grande por su masa, sino por su poder. Con su providencia dotó de mejores sentidos a las hormigas y a las abejas que a los as-

nos y a los camellos. Del grano mínimo de una semilla forma la magnificencia de una higuera, mientras menores nacen de mayores semillas. Dotó a las pupilas de tal golpe de vista, que irradian de los ojos y en un instante iluminan casi la mitad del cielo. De un punto, como de un centro del cerebro, deriva y distribuye los otros cinco sentidos. Reparte el movimiento vital por todo el cuerpo con sólo el corazón, que es un miembro bien pequeño.

Por estas y otras semejanzas maravillosas nos permite Dios adivinar cosas muy grandes en las mismas. El, que no es pequeño en las pequeñas, porque la energía de su poder no padece angustia alguna en los lugares más estrechos, fecundó el seno virginal para lograr un parto espontáneo y no adventicio. Ese poder unió consigo un alma racional, y mediante ésta un cuerpo humano también; es decir, asumió un hombre íntegro mejorándolo, no se unió con elementos deteriorados. Ese hombre dio al Verbo el nombre de humano, y recibió de él el de divino. Ese mismo poder sacó los miembros infantiles de las entrañas virginales de su madre, como más tarde introdujo los miembros de un adulto por las puertas cerradas. Si se pide un ejemplo, dejaría de ser singular. Concedamos que Dios puede hacer algo que nosotros somos incapaces de comprender. En tales materias, la razón del hecho es el poder del agente.

(3,10) Pero ¡no sería maravilloso todo lo que ejecuta Dios en todos los movimientos de las criaturas, si con la costumbre no dejase de asombrarnos lo cotidiano! ¡Cuántas cosas ordinarias son desdeñadas y causarían estupor si se estudiaran! Por ejemplo, la fuerza de las semillas. ¡Qué número tienen, cuán vivas, cuán eficaces, cuán ocultamente poderosas, cuán capaces de obrar cosas grandes en su pequeñez! ¿Quién lo comprenderá y quién sabrá expresarlo? Dios hizo para sí un hombre sin simiente, pues él es el que en la naturaleza no necesitó de semillas para crear las semillas. En su cuerpo se sometió el proceso del tiempo y guardó el orden del crecimiento. El, sin alterar su inmutabilidad, tejió la ordenada trama de los siglos, lo que creció en el tiempo, lo que comenzó en el tiempo. El Verbo, por quien todas las cosas fueron hechas, eligió en el principio el tiempo en el que había de tomar carne, pero no se sometió al tiempo para convertirse en carne. Es que el hombre se unió a Dios sin que Dios se apartase de sí mismo.

(3,11) Algunos piden que se les dé razón de cómo Dios pudo mezclarse con el hombre para formar la única persona de Cristo, cuando fue menester que así se cumpliese. Como si ellos diesen razón de lo que acaece cada día, a saber, cómo se mezcla un alma

con un cuerpo para formar una única persona. Porque así como en la unidad de la persona un alma se une con un cuerpo y tenemos un hombre, del mismo modo en la unidad de la persona Dios se unió con un hombre y tenemos a Cristo... Lo uno se realiza cada día cuando se engendra un hombre; lo otro, acaeció una vez para libertad a los hombres. Con todo, la mezcla de dos cosas incorpóreas debió creerse con mayor facilidad que la de una cosa corpórea con otra incorpórea... Por tanto, debió creerse que era más fácil la mezcla del Verbo de Dios y del alma que la del alma con el cuerpo. Sólo que esto lo experimentamos en nosotros mismos, mientras que se nos pide que aquello lo creamos realizado en Cristo. Pero si se mandase creer ambas, sin tener experiencia de ellas, ¿cuál de las dos sería más creíble?... (*ep* 137, 2,4ss).

83. Todos los hechos históricos, que acontecieron en este mundo, fueron decretados desde la eternidad y, aunque acontecieron en el tiempo, dicen relación a la eternidad. Todos esos hechos históricos, en que estriba la fe, que nos purifica y habilita para contemplar, pertenecen, o bien a los testimonios en favor de la misión del Hijo de Dios, o bien a esa misma misión. Hay testimonios que vaticinaron a Cristo como venidero, mientras otros le declararon ya venido. Era conveniente que toda criatura fuese testigo de que se hizo criatura. Aquel por quien fue hecha toda criatura. Si el que es único no hubiera sido anunciado por muchos enviados, ese único no hubiera sido poseído por muchos amnistiados. Y si los testimonios no fuesen tales que pareciesen grandes a los pequeños, no se creería que aquél, que fue enviado pequeño a los pequeños, es el grande, que hace grandes a los grandes. No hay duda de que los cielos y la tierra y todas las cosas que contienen, todas las cosas producidas por el Hijo de Dios —pues todo fue creado por él—, son incomparablemente mayores que las señales y portentos que dieron los cielos y la tierra a su favor. Sin embargo, los hombres tienen en poco estas cosas grandes que Dios hizo, y se espantan de aquellas pequeñas, como si fuesen grandes (*de Trin* IV, 19,25).

84. Los secretos y arcanos el reino de Dios, primero hay que buscarlos como creyentes, para hacerse inteligentes; porque la fe es un grado hacia la inteligencia y la inteligencia es un premio de la fe...

(2,3) Realmente has de ver algo para que puedas creer algo, y así por aquello que ves, puedas creer aquello que no ves. Dios te puso ojos en el cuerpo y razón en la mente. Excita tú la razón de tu mente. Despierta al habitante de tus ojos interiores, para

que ocupe sus ventanas y examine las criaturas de Dios. Cree por estas cosas que ves, en aquel a quien no ves (*serm* 126, 1,1ss).

85. Vemos que ante las mismas cosas claras o simbólicas, uno se mueve de una manera y otro de otra. Por ejemplo, Simeón creyó en nuestro Señor Jesuscristo cuando éste era niño pequeñito, reconociéndole por revelación del Espíritu Santo. Natanael, apenas le oyó decir una frase: «*antes de que Felipe te llamase, cuando estabas bajo la higuera, te vi*», respondió: «*Rabí, tú eres el Hijo de Dios, tú eres el rey de Israel*». Sólo por haber confesado eso mismo san Pedro, tanto tiempo después, mereció oír que era bienaventurado y que se le darían las llaves del reino de los cielos. Verificado el milagro de la conversión del agua en vino en Canaán de Galilea, que fue el primer milagro de Jesús, creyeron en él sus discípulos. A muchos indujo Cristo a creer con sus palabras; en cambio, muchos no creyeron, ni ante la resurrección de los muertos. Bajo el terror de su cruz y muerte, vacilaron hasta sus discípulos; y, en cambio, creyó un ladrón, en un momento en que no le veía destacarse por sus obras, y le veía equiparado a sí mismo en el tormento de la cruz. Uno de sus mismos discípulos creyó cuando vio no tanto sus miembros resucitados, como las cicatrices recientes. Muchos de entre aquellos que le crucificaron y que al verle hacer milagros le menospreciaron, creyeron después, cuando sus discípulos le predicaban y en su nombre ejecutaban maravillas semejantes a las que él había ejecutado. Pues si uno se mueve a creer de una manera y otro de otra; y a veces, la misma cosa, dicha de un modo, mueve, y no mueve, a este mueve y al otro no... ¿Quién osará decir que le faltó al omnipotente un modo para llamar? (*de div quaest ad Simpl* I, 2,14).

86. Me dice un hombre: «entenderé para creer». Respondo: «cree para que entiendas»... (7,9) ... «Entenderé para creer». Ciertamente lo que ahora voy a decir, lo digo para que crean los que aún no creen; y, sin embargo, si no entienden lo que digo, no podrán creer. Luego en parte es verdad lo que dice ese tal «entenderé para creer». Mas también tengo razón yo, que digo con el profeta: antes bien, has de creer para entender... Entiende, pues, para creer; cree, para entender... Entiende mi palabra, para creer la palabra de Dios; cree la palabra de Dios, para entenderla... (*serm 43,* 3,4ss).

87. Aunque Dios enseñe interiormente, la fe viene por el oído; y ¿cómo oirán sin predicar? Luego no porque Dios dé el incremento, ya por eso vamos a dejar de plantar y regar (*in Ps* 118, s. 32,4).

88. De dos modos somos conducidos: por la autoridad y por la razón. La autoridad es anterior por razón del tiempo; pero la razón es superior... Acontece que a todos los que desean conocer cosas grandes y ocultas sólo la autoridad les abre la puerta. El que entra por ella, cumple sin vacilación los preceptos morales; haciéndose dócil por ellos, aprende finalmente cuánta razón se encierra en aquello mismo que ha aceptado antes de razonarlo; y aprenderá en qué consiste esa razón que, después de los aportes de la autoridad, sigue y entiende ya con firmeza y capacidad; y en qué consiste ese entendimiento, en el que están todas las cosas, o más bien, que es todas las cosas; y, aparte de todas las cosas, entenderá en qué consiste el principio de todas esas cosas. A tal conocimiento llegan algunos pocos en esta vida y más allá nadie puede pasar ni aun después de esta...

(9,27) La verdadera, firme y suprema autoridad es la que llamamos divina... Hay que llamar, pues, autoridad divina, a aquella que, no sólo trasciende toda capacidad humana en los milagros sensibles, sino también aquella que revestida de nuestra humanidad reveló al hombre hasta dónde se abatió por nuestro amor. Esa autoridad manda no dejarse avasallar por los sentidos con los que vemos tales signos maravillosos, sino volar hasta conseguir su interpretación espiritual. Esa autoridad nos muestra a un tiempo su poder, nos revela por qué nos propone tales milagros y nos enseña que hemos de tenerlos en poco. Es menester que esa autoridad ostente con hechos su poder, su clemencia con humildad y su naturaleza con mandatos. Todo lo cual se nos enseña con más secreto y firmeza en los misterios del credo en que nos estamos iniciando. De este modo se purifica con facilidad la vida de los buenos, sin rodeos ni discusiones, con la autoridad de los misterios del credo mismo (*de ordine* II, 9,26ss).

89. El orden natural exige que cuando tratamos de aprender algo, la autoridad ha de preceder a la razón. Porque la razón parece débil y así, después de rehabilitarse, se afianza en la autoridad para irse robusteciendo con ella. La razón humana no es idónea, clara y pura, ni puede contemplar fijamente la verdad por estar habituada a las tinieblas, en las que está sumergida durante esta noche de los pecados y vicios. Por eso, se ha dispuesto salubérrimamente que la autoridad se encargue de dirigir hacia la luz de la verdad la mirada vacilante, como protegiéndola con un toldo y sombra piadosos. Y ya que ahora tenemos que tratar con los maniqueos, que todo lo sienten, hablan y ejecutan contra el orden, y no hacen sino repetir que antes hay que dar razón de la fe, me acomodaré a ellos. Lo haré, aunque confieso que es un

método vicioso en esta discusión. Lo haré así, porque me gozo en imitar, en cuanto pueda, la mansedumbre de mi Señor Jesucristo, quien hasta llegó a revestirse del mismo mal de la muerte del que nos quiso desnudar (*de mor Eccl* I, 2,3).

90. Esta catarsis o medicina del alma, administrada por la divina providencia y por su inefable beneficiencia, es pulquérrima en sus grados y distinciones. Se divide en autoridad y razón. La autoridad impone la fe y dispone al hombre para la razón. La razón lleva a la inteligencia y conocimiento. Claro que tampoco la autoridad carece de razón, cuando se considera a quién se ha de creer. Porque la autoridad no es, en realidad, sino la suma de la verdad misma, ya conocida y clara. Mas como hemos decaído a lo temporal y el amor a lo temporal nos impide ver lo eterno, tiene que preceder cierta medicina temporal, que procura la salud, no a los que ya saben, sino a los que creen. Precede no por naturaleza, sino por razón del tiempo. Puesto que en el lugar en el que cada uno cayó, allí debe tratar de levantarse. Luego en esas mismas formas carnales que nos detienen, hay que apoyarse para conocer las que pertenecen a un orden invisible (*de vera relig* 24, 45).

91. ¿Qué es creer sino conceder que es verdadero lo que se dice? Mas el consentimiento sólo lo da el que quiere... La voluntad con que creemos se atribuye a don de Dios, porque proviene del libre albedrío, que recibimos de Dios al ser creados..., pero también porque Dios obra mediante los signos sensoriales, para que asintamos y creamos. Dios obra tanto exteriormente, mediante las exhortaciones evangélicas..., como interiormente, donde nadie dispone de lo que le viene a las propias mentes. Ahora, el consentir o discernir toca a la propia voluntad...

Dios obra ciertamente en el hombre esa misma voluntad de creer y su misericordia nos previene en todo; sin embargo, consentir la vocación de Dios o disentir... toca a la propia voluntad...

El alma no puede recibir ni poseer esos dones sino consintiendo. Por lo cual, es de Dios todo lo que tenga o reciba; pero el recibirlo y el tenerlo es propio del que lo recibe y tiene (*de spir et litt* 31, 54ss).

92. La revelación es también atracción. Muestras a una oveja un ramo verde y la atraes. Se le enseñan nueces a un muchacho y es atraído; y corre adonde es atraído; es atraído por amor; es atraído sin lesión del cuerpo; es atraído con un lazo del corazón. Si, pues, atraen a sus amantes estas cosas, que se cuentan entre las delicias y deleites terrenos, porque al fin y al cabo es verdad que «a cada cual le arrastra su placer», ¿no arrastrará Cristo a las almas cuando es revelado por el Padre? ¿Qué desea el alma con

más ardor que la verdad? ¿Adónde debe llevar el hombre sus fauces ávidas, para qué ha de desear que esté sano interiormente su paladar interior, con que discierne lo verdadero, sino para que guste y saboree la sabiduría, verdad y eternidad? (*in Joh* 26, 5).

93. No pienses que te llevan forzado; el espíritu es llevado también por el amor... Si pudo el poeta decir: «a cada uno le arrastra su placer», no la violencia, sino el placer, no la fuerza, sino la delectación; ¿con cuánta más fuerza diremos que es llevado el hombre a Cristo, puesto que el hombre se goza en la verdad, se goza en la felicidad, se goza en la justicia, se goza en la vida eterna, cosas todas que se resumen en Cristo?... Dame uno que desee, uno que tenga sed y suspire por la fuente de la eterna patria, dame uno tal, y sabe lo que digo (*in Joh* 26, 4).

94. Sólo resta que la misma fe, de la que toda justicia toma su principio, no la hagamos depender del humano albedrío, ni de cualesquiera méritos precedentes, pues por esa fe comienzan los buenos méritos, cualesquiera que sean; sino que hemos de confesar que es un don gratuito de Dios, si es que aceptamos la noción de gracia verdadera, es decir, sin méritos. Porque, como se lee en la misma Carta, «*Dios a cada cual reparte su cupo de fe*»; es que el hombre ejecuta las buenas obras, pero la fe se ejecuta en el hombre y sin esa fe nadie hace aquellas obras; pues «*todo lo que no procede de la fe es pecado*» (*ep* 194, 3,9).

II. DE LA FE A LA INTELIGENCIA

95. La ciencia es galardón de la fe. Por tanto, no busques el entender para creer, sino creer primero para entender (*in Joh* 29, 6).

96. Creímos para conocer. Si intentáramos primero conocer y después creer, no hubiéramos podido ni conocer ni creer. (*in Joh* 27, 9).

97. Si no fuese una cosa creer y otra entender, y si no se hubiesen de creer primero las cosas grandes y divinas, que deseamos entender, en vano hubiera dicho el profeta: «*si no creyereis, no entenderéis*». El mismo Señor nuestro, con sus dichos y hechos, primero exhortó a creer a los que llamó a la salvación. Mas al hablar después del mismo don que iba a dar a los creyentes, no dijo: «*ésta es la vida eterna, que crean*», sino: «*ésta es la vida eterna, que te conozcan a ti, solo Dios verdadero y a Jesucristo, a quien enviaste*». Después dice a los creyentes: «*buscad y halla-*

réis». Porque ni puede llamarse encontrado lo que tiene por desconocido, ni se habilita uno para encontrar a Dios, si antes no cree lo que luego ha de conocer... Lo que bajo la divina exhortación buscamos, bajo la divina revelación lo encontramos, en cuanto pueden ser encontradas tales maravillas y por tales hombres como nosotros... y ciertamentte hemos de creer que todos los hombres buenos y piadosos han de ver y poseer después de esta vida esas cosas con evidencia y perfección (*de liber arb* II, 2,6).

98. «*Y conoceréis la verdad*». No creyeron porque conocieron, sino que creyeron para conocer. Creemos para así conocer, no conocemos para creer, porque lo que hemos de conocer, ni el ojo lo vio, ni el oído lo oyó, ni subió a corazón de hombres. Porque ¿qué es la fe, sino creer lo que no ves? La verdad existe, pero mientras se cree, aún no se ve. Si se es constante en la fe, se llegará a la visión (*in Joh* 40, 9).

99. Por razón de estos ojos interiores, cuya ceguera consiste en no entender, y para que se abran y se serenen más y más, se han de purificar los corazones con la fe. Porque, aunque nadie pueda creer en Dios, si antes no entiende algo, con todo, esa misma fe con que cree sana al hombre para que entienda cosas mayores. Unas cosas son las que no podemos creer sin entenderlas, y otras son las que no podemos entender sin creerlas. Y si la fe viene por el oído y el oído por la palabra de Cristo, ¿cómo creerá al predicador de la fe quien, por ejemplo, no entienda el lenguaje mismo en que se expresa el predicador? Pero, por otra parte, si no hubiera cosas que no podemos entender sin creerlas de antemano, no hubiera dicho el profeta: «*si no creyereis, no entenderéis*». Nuestro entendimiento va delante para entender lo que ha de creer, y la fe se adelanta para creer lo que el entendimiento ha de entender; y para que estas cosas se vayan entendiendo más y más, la mente progresa con la misma inteligencia (*in Ps* 118, s. 18,3).

100. La fe tiene sus correspondientes ojos, con los que en cierto modo indirecto ve que es verdad lo que aún no ve directamente, ojos con los que ve con certidumbre que todavía no ve lo que cree. Y quien ya empieza a entender con la razón lo que antes sólo creía, debe ser sin duda preferido al que desea entender lo que cree; y si ni aún desea creer, y piensa que sólo debe creer lo que se conoce, no conoce la utilidad de la fe; pues la fe piadosa no sabe estar sin la esperanza y sin caridad. Por tanto, los fieles deben creer lo que aún no ven, y esperar y amar el ver lo que creen (*ep* 120, 2,8).

101. «*En aquel día conoceréis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros*». ¿En qué día, sino en aquel del que dijo: «*vosotros viviréis*»? Entonces será cuando podremos ver lo que creemos. Porque también ahora está él en nosotros y nosotros en él. Pero esto ahora lo creemos y entonces lo conoceremos también. Y aunque también ahora lo conocemos por la fe, entonces lo conoceremos por directa contemplación... En aquel día, pues, cuando viviéramos en aquella vida, por la que será absorbida la muerte, conoceremos que Cristo está en el Padre, y nosotros en él y él en nosotros; puesto que entonces se consumará esto mismo que ahora está incoado por él. Cristo está en nosotros y nosotros en Cristo...

(5) «*Le amaré y me manifestaré*». Es decir, para eso le amaré para manifestarme. Ahora nos amó para que creamos y cumplamos el mandamiento de la fe. Entonces nos amará para que veamos y recibamos la visión como recompensa de la fe. Porque también nosotros le amamos ahora, creyendo lo que después veremos; mas entonces, le amaremos viendo lo que antes creímos (*in Joh* 75, 4ss).

102. Amando hemos de estar ante Dios. Y nos adherimos a él, para gozar presente a aquel de quien procedemos, y que ni ser podríamos si él estuviese ausente. Pues mientras «*caminamos todavía por la fe, no por visión*», no vemos a Dios como él mismo dijo. «*faz a faz*»; pero si ahora no le amamos, nunca le veremos. Mas ¿quién ama lo que ignora? Puede algo ser conocido y no ser amado; pero lo que yo me pregunto es si se puede amar lo que no se conoce; porque si no se puede, nadie amará a Dios antes de conocerle. Y ¿qué es conocer a Dios sino verle con la mente y percibirle fijamente? No se trata de un cuerpo que podamos mirar con los ojos carnales. Y antes de que podamos mirar y percibir a Dios —como puede ser mirado y percibido, lo cual sólo es dado a los limpios de corazón: «*Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*—, hemos de amarle mediante esta fe que purifica el corazón, para que sea apto e idóneo para ver a Dios. ¿Dónde están aquellas tres virtudes, a cuya edificación en nuestra alma se enderezan los artificios de todos los libros sagrados? ¿Dónde están la fe, la esperanza y la caridad, sino en el alma que cree lo que aún no ve y ama lo que cree? La fe, pues, es ya suficiente para conocer y amar a Dios, porque vale para conocerle más claramente y amarle más firmemente (*de Trin* VIII, 4,6).

103. «*No porque seamos idóneos para pensar algo como de nuestra cosecha, sino que nuestra suficiencia viene de Dios...*» Na-

die cree algo, si antes no opina que se debe creer. Aunque ciertos pensamientos rápidos y veloces preceden a la voluntad de creer y la voluntad se decide tan inmediatamente, que casi parece que se trata de una acción simultánea, siempre será necesario que a todo lo que se cree voluntariamente preceda ese pensamiento que invita a creer. El mismo creer no es otra cosa que pensar con asentimiento... Piensa todo el que cree; y creyendo, piensa; y pensando, cree. Así, en lo que atañe a la religión y a la piedad... no somos idóneos para creer algo como de nuestra cosecha —y no podemos creer sin pensar—, sino que nuestra suficiencia, por la que empezamos a creer, viene de Dios... Porque la fe, si antes no se piensa, será nula, y, por otra parte, nosotros solos no somos idóneos para pensar cosa alguna, sino que nuestra suficiencia viene de Dios (*de praedest sanct* 2, 5).

104. Dios está muy lejos de odiar en nosotros esa facultad por la que nos creó superiores al resto de los animales. El nos libre de pensar que nuestra fe nos incita a no aceptar ni buscar la razón, pues no podríamos ni aun creer si no tuviésemos almas racionales. Pertenece al fuero de la razón el que preceda la fe a la razón en ciertos temas propios de la doctrina salvadora, cuya razón todavía no somos capaces de percibir. Lo seremos más tarde. La fe purifica el corazón para que capte y soporte la gran luz de la razón. Con tino dijo el profeta: «Si no creyereis no entenderéis». Aquí se distinguen, sin duda, dos cosas. Se da el consejo de creer primero, para que después podamos entender lo que creemos. Por tanto, es la razón la que exige que la fe preceda a la razón. Ya ves que, si este precepto no es racional, ha de ser irracional, y Dios te libre de pensar tal cosa. Luego si el precepto es racional, no cabe duda de que esta razón, que exige que la fe preceda a la razón en ciertos grandes puntos que no pueden comprenderse, debe ella misma preceder a la fe.

(4) Por eso amonesta el apóstol Pedro que debemos estar preparados a contestar a todo el que nos pida razón de nuestra fe y de nuestra esperanza. Supongamos que un infiel me pide a mí la razón de mi fe y de mi esperanza. Yo veo que antes de creer no puede entender, y le aduzco esa misma razón: en ella verá —si puede— que invierte los términos, al pedir, antes de creer, la razón de cosas que no puede comprender. Pero supongamos que es ya un creyente quien pide la razón para entender lo que cree. En ese caso hemos de tener en cuenta su capacidad, para darle razones en consonancia con ella. Así alcanzará todo el conocimiento actualmente posible de su fe. La inteligencia será mayor si la capacidad es mayor; menor, si es menor la capacidad.

En todo caso, no debe desviarse del camino de la fe hasta que llegue a la plenitud y perfección del conocimiento (*ep* 120, 1,3s).

105. Hay tres géneros de cosas creíbles: unas son las que siempre se creen y nunca se entienden, por ejemplo, toda la historia que menciona los hechos temporales y humanos; otras son las que en cuanto se creen, se entienden, como son todas las razones humanas, los números, o cualesquiera otras disciplinas; otras, finalmente, son las que primero se creen y después se entienden, como son las tocantes a los asuntos divinos, que no pueden entenderlas sino los limpios de corazón. Tal limpieza se logra observando los preceptos morales aceptados (*de div quaest* 48).

106. «*Olvidando lo pasado, me dirijo a las cosas que están delante*». Perfección en esta vida llama el Apóstol al olvido de lo que queda detrás y al avanzar con la intención hacia lo que tenemos delante. Segurísima es la intención del que busca hasta alcanzar aquello a lo que tendemos y a lo que nos lanzamos. Mas es recta aquella razón que parte de la fe. Porque, sea como sea, una fe cierta ha de preceder al conocimiento, mientras tanto el conocimiento cierto no se consumará, sino después de esta vida, cuando veremos faz a faz. Sepamos, pues, esto, para que advirtamos que más segura es la inclinación a buscar lo verdadero que la inclinación a aceptar lo desconocido como conocido. Busquemos como quien ha de hallar y encontremos como quien ha de buscar, ya que «*cuando acaba el hombre, entonces comienza*». En las verdades de fe no andemos vacilantes con infidelidad alguna. En las verdades de entendimiento no seamos temerarios en afirmar. En aquéllas hay que atenerse a la autoridad; en éstas hay que estudiar la verdad (*de Trin* IX, 1,1).

107. Es tal la profundidad de las Escrituras cristianas, que mi adelantamiento no tendría fin, aunque me ocupara en estudiarlas a ellas solas desde la primera infancia hasta la decrépita senectud, con holgura completa, con extremo afán y con mejor ingenio. No es tanta la dificultad cuando se trata de saber las cosas que son necesarias para la salvación. Pero una vez afianzada la fe, sin la cual no se puede vivir piadosamente y rectamente, quedan para los eruditos tantos problemas, tan velados entre múltiples sombras misteriosas; hay tan profunda sabiduría no sólo en las palabras en que los problemas se presentan, sino también en los problemas reales que se pretenden desvelar, que a los más veteranos, agudos, ardientes en el afán de conocer, les acaece lo que la misma Escritura dice en cierto lugar: «Cuando el hombre termina, entonces empieza» (*ep* 137, 1,3).

108. La profundidad de la palabra de Dios, ejercita el afán, no excluye la inteligencia. Si todo fuese misterioso, no podríamos aclarar con textos claros los pasajes oscuros. Igualmente, si todo apareciese incomprensible, nada habría donde el alma hallase alimento y adquiriese fuerzas para seguir llamando a las puertas cerradas (*serm 156,* 1,1).

109. ... Guardando siempre aquella regla: Lo que nuestro entendimiento no ha logrado esclarecer todavía, manténgalo firmemente la fe (*de Trin* VIII, 1,1).

110. La fe abre la puerta al entendimiento, mientras la incredulidad la cierra (*ep* 137, 4,15).

111. El principio de la vida honrada, cuyo premio es la vida eterna, es la fe recta. El tiempo de la fe es, pues, como el tiempo de la sementera; no desmayemos, no desmayemos hasta el fin; mas preservemos hasta la recolección de lo que hemos sembrado (*serm 43,* 1,1).

112. El hombre fiel y piadoso, pero que aún no es capaz de intuir la luz de la sabiduría, nunca puede estar donde no esté también Cristo. Sin embargo, no está con Cristo por lo que toca a la visión... (3) «*para que vean mi claridad*»... «Para que vean». No dijo «para que crean». Tal visión es premio de la fe, no es la misma fe (*in Joh* 111, 2s).

113. Los bienes que Dios promete a los justos... y los males con que conmina a los impíos, se reservan para el fin. Por esos bienes, Dios quiere ser creído. ¿Cómo sería un premio la fe, o cómo merecería el nombre de fe, si quieres ver ahora lo que aceptas? Por eso no debes ahora ver lo que crees, sino que has de creer lo que verás después. Debes creer mientras no ves, para no avergonzarte cuando sea tiempo de ver. Creamos, pues, mientras dura el tiempo de la fe, antes de que llegue el tiempo de la visión... y la realidad. *En fe, caminemos,* mientras creemos lo que no vemos. Mas alcanzaremos la visión y lograremos la realidad, cuando veamos a Dios faz a faz, cara a cara, tal cual él es (*serm* 38, 2,3).

114. ¿Cuál sería el premio de la fe, si no estuviese encubierto lo que creemos? Será recompensa de la fe el ver lo que creíamos antes de haberlo visto. Como nos anuncia la Escritura: «*el justo vive de la fe*». No habría ya justicia de la fe, si no estuviese ahora oculta la verdad de esa predicación que creemos y creyendo esperamos ver... Nuestra justicia viene de la fe y por la fe se purifican nuestros corazones, para que podamos ver lo que creímos. Dos cosas se dijeron: «*bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*» y «*la fe que purifica sus corazones*».

Y puesto que ésta es la justicia de la fe, cree lo que no ves y llegarás a su debido tiempo a la visión. Por el mérito de la fe dijo Dios en el evangelio, al prometer al Espíritu Santo: «*El argüirá al mundo de pecado, de justicia y de juicio*». «*De pecado, en verdad, porque no creyeron en mí; de justicia porque voy al Padre y ya no me veréis*». Esta es la justicia, que vas al Padre, y ya no te verán. Esta es la justicia de la fe, pues «*el justo vive de la fe*». Y entonces vive de la fe el justo, cuando no ve lo que cree. Y como pertenece a la justicia el vivir de la fe, y nadie vive de la fe sino cuando no ve lo que cree, para producir la misma justicia en los hombres, es decir, para que ellos creyeran lo que no veían: «*de la justicia, porque voy al Padre y ya no me veréis*». Esta, dijo, será vuestra justicia, creer en quien no veis, para que, purificados por la fe, podáis ver en el día de la resurrección a aquel en quien creísteis (*in Ps* 109, 8).

115. Veremos por visión, si ahora viéramos por la fe. Tenga ojos nuestra fe y aparecerá la verdad de la fe; creamos en aquel a quien no vemos, y gozosamente le veremos. Deseémosle sin verle y gozaremos de su vista... Preparad para esta visión vuestros corazones; preparad para este gozo vuestras almas. Si Dios quisiese mostraros el sol, os amonestaría a que preparaseis los ojos de la carne. Mas porque se digna mostraros la visión de su sabiduría, preparad los ojos del corazón: «*Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*» (*in Ps* 97, 3).

III. SABIDURIA Y CIENCIA

116. También las bestias pueden sentir por medio del sentido corporal los cuerpos exteriores, y también recordarlos grabados en la memoria, y en su presencia apetecer lo conveniente y rehuir lo desagradable. Pero observar esos cuerpos y retener, no sólo los que se captan sensorialmente, sino los que se encomiendan intencionadamente a la memoria; volver a reimprimir, recordando e imaginando a intervalos, los cuerpos que ya se iban a desvanecer en el olvido —porque así como la imagen se forma de una huella que guarda la memoria, así esa huella se grava más y mejor por obra de la imaginación—; igualmente, combinar y evocar visiones fingidas, recortando y como cosiendo recuerdos de aquí y de allá; discernir en esta esfera las imágenes verosímiles de las verdaderas, aunque no sean espirituales, sino de las mismas corporales; todas estas operaciones y otras semejantes, aunque acontezcan y se desenvuelvan dentro de la zona de lo sensible y

entre las imágenes que el alma recoge por medio de los sentidos del cuerpo, exigen cierta intervención de la razón y no son comunes al hombre y al bruto. A la razón, que es más elevada, toca juzgar de estas cosas temporales, conforme a las razones incorpóreas y eternas. Si éstas no estuvieran por encima de la mente humana, no serían inmutables en absoluto, y si no estuviera bajo su influencia una parte de nosotros, no podríamos juzgar según esas razones las cosas corporales. En cambio, juzgamos lo corporal conforme a la razón eterna de la dimensión y de las figuras; y sabemos que esa razón permanece inmutable. (3,3) Tal facultad nuestra —la razón—, que en la acción y trato con lo corporal y lo temporal funciona de un modo específicamente humano, es ciertamente racional, pero pertenece a esa sustancia racional de nuestra mente que nos conecta con la superior verdad inteligible e inmutable. Este es el orden establecido para que tratemos y gobernemos lo inferior...

(13,21) Cuando vivimos según Dios, nuestra mente atiende a las divinas e invisibles propiedades, y debe formarse progresivamente en contacto con la eternidad, verdad y caridad divinas. En cambio, hemos de emplear una parte de nuestra atención racional, quiero decir de nuestra mente, en el trato con las cosas mudables y corporales, sin las cuales no podemos vivir. No es que nos hayamos de conformar al siglo poniendo nuestro fin en tales bienes y orientando hacia ellos nuestro apetito de bienaventuranza, sino que todo lo que hacemos cuando utilizamos razonablemente lo temporal, lo hagamos mirando a la conquista de lo eterno, trascendiendo los bienes de acá y adheriéndonos a los de allá (*de Trin* XII, 2,2ss).

117. Hay distancia entre la contemplación de lo eterno y la actividad con que utilizamos bien las cosas temporales y las subordinamos a la sabiduría, es decir, a la ciencia... «*He aquí que la piedad es sabiduría, y el abstenerse de lo malo es ciencia*». En esta alternativa, hay que entender por sabiduría la contemplación y por ciencia la acción. Porque en este lugar se llamó piedad al culto de Dios, que en griego se dice «*Piedad de Dios*» (*theosébeia)* y ¿hay entre las cosas eternas algo más excelso que Dios, cuya naturaleza es exclusivamente inmutable? Y ¿qué quiere decir su culto sino su amor, porque ahora deseamos verle y creemos que le hemos de ver, y mientras progresamos «*le vemos ahora en espejo y enigma, mas entonces*» le veremos manifiestamente? Esto significan las palabras del apóstol Pablo «*faz a faz*» y las de Juan: «*Carísimos, ahora somos hijos de Dios, pero aún no aparece lo que seremos; sabemos que cuando apareciere seremos seme-*

jantes a él, porque le veremos como es». Cuando se habla de estas cosas u otras parecidas, me parece que se habla de la sabiduría.

En cuanto al abstenerse del mal —lo cual toca a la ciencia, según Job—, se trata sin duda de las cosas temporales, porque mientras vivimos en el tiempo, vivimos entre el mal y debemos abstenernos de él, para que lleguemos a esos bienes eternos. Por donde todo lo que obramos prudente, fuerte, templada y justamente pertenece a aquella ciencia o disciplina en que se desenvuelve nuestra acción para evitar lo malo y apetecer lo bueno. En cuanto a los ejemplos que hemos de evitar o imitar, y en cuanto a los documentos necesarios y acomodados a nuestra vida práctica en cualesquiera materias, los hallamos en la ciencia histórica.

(14,23) Cuando, pues, se habla de esas cosas terrenas, me parece que se trata de ciencia y que se distingue de la sabiduría. Porque a la sabiduría pertenecen aquellas cosas que ni fueron ni serán, sino que son, aunque por razón de esa eternidad en que son, se dice que fueron o serán, lo cual no es afirmar mutación alguna temporal. En efecto, no fueron antes de modo que hayan dejado de ser lo que eran, ni serán después de modo que actualmente no sean lo que serán, sino que siempre tuvieron y tendrán el mismo ser, y subsisten, no como enclavadas en ámbitos de lugares, al modo de los cuerpos, sino que subsisten en la misma naturaleza incorporal, como realidades inteligibles que están presentes a la mirada de la mente, del mismo modo que estas cosas visibles y palpables se presentan a los sentidos del cuerpo en diferentes lugares.

Y no sólo permanecen inteligibles, incorporales y sin localidad las razones dichas, que atañen a las cosas sensibles que ocupan su correspondiente lugar, sino que también las razones de los movimientos que pasan en el tiempo permanecen sin tránsito corporal, inteligibles y no sensibles. Pocos pueden llegar hasta ellas con la mirada de la mente, y cuando se llega dentro de lo posible, apenas puede mantenerse en ellas el que llega. Se quiebra la mirada y es rechazada la mente y entonces surge una imagen transitoria.

Esta imagen, al quedar sometida a las disciplinas que educan el alma, queda encomendada a la memoria. Así, por la imagen, podremos volver a la idea, aunque actualmente hayamos de seguir adelante. Ahora, si la imaginación no vuelve a refrescar la memoria y a contemplar en la fantasía lo que allí había depositado, el pensamiento tendría que volver a ser conducido a la idea como la primera vez, y allá lo encontraría; y encontrará la idea

allí donde la encontró la primera vez, a saber, en aquella verdad incorpórea, de la que se sacó el facsímil que se había depositado en la memoria. Porque las imágenes no permanecen en la mente del mismo modo que permanece, por ejemplo, la razón incorporal e inmutable de un cuerpo cuadrado, suponiendo que el hombre haya podido llegar a formarse esa idea sin fantasma de espacio local. Si se percibe la numerosidad de un sonido artístico y musical, que va pasando por compases de tiempo y que permanece sin tiempo en cierto secreto y alto silencio interior, al cantar puede ser imaginado mientras dura la audición. Pero lo que la mente ha apresado de pasada y se lo ha incorporado y lo ha depositado en la memoria, podrá luego rumiarlo en cierto modo con el recuerdo y someter a estudio lo que de esa forma aprendió; mas cuando ya estuviere borrado por un olvido total, de nuevo habrá que volver a aprender lo que se olvidó, y así encontrará lo aprendido donde estaba...

(15,25) Si, pues, ésta es la recta distinción entre ciencia y sabiduría, a saber, que a la sabiduría toca el conocimiento intelectual de las cosas eternas y a la ciencia el conocimiento racional de las cosas temporales, no es difícil juzgar cuál se ha de anteponer para que se diferencien estas dos cosas que, sin duda, dijo el Apóstol que son distintas, pues «*a uno se da por el Espíritu palabra de sabiduría, a otro palabra de ciencia según el mismo Espíritu*»; sin embargo, es indudable que se da la diferencia que nosotros pusimos, a saber: la una es un conocimiento intelectual de las cosas eternas, y la otra, un conocimiento racional de las cosas temporales. Es indudable además que la sabiduría se ha de anteponer a la ciencia. Eso nadie lo dudará (*de Trin* XII, 14,22ss).

118. Juan el Evangelista comienza así el evangelio: «*En el principio era el Verbo... y el Verbo se hizo carne*»... Todo esto viene a decir: en la primera parte, que el Verbo es inmutable y eterno y que su contemplación nos hace bienaventurados. En la segunda, se pone lo eterno mezclado con lo temporal. Por lo cual, algunas de esas proposiciones pertenecen a la ciencia, otras a la sabiduría.

Porque el «*En el principio era el Verbo... y las tinieblas no le comprendieron*», se refiere a una vida contemplativa, y el Verbo debe ser contemplado con la mente intelectual. En esto cuanto más progresare uno, tanto más sabio se hará sin duda, pero al decir «*la luz refulge en las tinieblas y las tinieblas no la comprendieron*», era necesaria la fe para creer lo que no se veía, pues llama tinieblas a los corazones de los mortales apartados de la divina luz y menos idóneos para contemplarla; por lo cual añadió:

«*hubo un hombre enviado por Dios..., para que todos creyeran en él*»; eso ya se verificó en el tiempo y pertenece a la ciencia que se conserva en las disciplinas históricas.

Nos imaginamos al hombre Juan en un fantasma que, según la experiencia de la naturaleza humana, hay impreso en nuestra memoria. Y esto se lo imaginan del mismo modo tanto los que no creen al evangelio como los que creen. Porque a ambos les consta qué cosa es un hombre, cuya parte exterior o cuerpo conocen por los ojos del cuerpo, y cuya parte interior o alma la han conocido en sí mismos, pues también ellos son hombres y la han conocido en el vivir humano; así pueden imaginarse lo que se dice: «*hubo un hombre cuyo nombre era Juan*», ya que también a los hombres los conocen hablando y oyendo. En cuanto al «enviado por Dios», los que lo aceptan lo aceptan por la fe, y los que no lo aceptan, o vacilan en la duda, o se ríen de ello en su incredulidad. Mas unos y otros —si no se trata de uno de esos estúpidos de remate que dicen en su corazón «*no hay Dios*»—, cuando oyen estas palabras, piensan ambas cosas, a saber: qué significa Dios y qué significa ser enviado por Dios; si no lo piensan como ello es en realidad, a lo menos lo piensan a su manera.

(1,3) De distinta manera conocemos la fe misma que vemos que está en nuestro corazón cuando creemos, o que no está cuando no creemos. No es que nos la imaginemos como los cuerpos que vemos con los ojos corporales y mediante sus imágenes, archivadas en la memoria, las volvemos a imaginar aunque estén ausentes. Ni tampoco la imaginamos como aquellas cosas que nunca vimos, pero que nos formamos con imágenes de cosas que antes vimos y archivamos en la memoria, para recurrir a ellas cuando quisiéramos, para mirarlas cuando las evocamos; o más bien, miramos todas las imágenes de las cosas que anteriormente fijamos allí; ni nos imaginamos tampoco la fe como nos imaginamos un hombre vivo, cuyo alma conocemos por comparación con la nuestra, aunque no la veamos; porque por los movimientos corporales podemos ver con la imaginación al hombre vivo como le vimos con los ojos.

No ve de este modo la fe en su corazón aquel que la tiene, sino que la tiene con certísima ciencia y lo proclama después con consciencia. Se nos manda creer porque no podemos ver lo que se nos manda creer; y con todo vemos la fe en nosotros cuando la tenemos. Está presente la fe de las cosas ausentes y está dentro la fe en las cosas exteriores; es visible la fe en las cosas invisibles, y esa fe se produce temporalmente en los corazones de los hombres (*de Trin* XIII, 1,2ss).

119. ... El conocimiento de las cosas divinas se llama propiamente sabiduría, y el de las cosas humanas se llama propiamente ciencia... Mas no todo lo que el hombre puede saber de las cosas humanas —en lo que hay mucho de humana vanidad y dañina curiosidad— pertenece a esa ciencia, sino sólo aquello que engendra, nutre, defiende y robustece la fe salubérrima, la conduce a la verdadera bienaventuranza; de tal ciencia no gozan muchos fieles, aunque tengan una gran fe.

Porque una cosa es saber lo que el hombre debe creer para alcanzar la vida bienaventurada, que es la eterna, y otra cosa es saber cómo se suministran esas creencias a los piadosos y se defiende la fe contra los impíos, que es lo que el Apóstol parece designar con el nombre propio de la ciencia. Mientras vengo hablando de ella he procurado principalmente, y en primer término, recomendar la misma fe, distinguiendo antes lo eterno y lo temporal. He reservado lo eterno para este libro. Sin embargo, ya aclaré que la fe es temporal, aunque trate de cosas eternas; dije que reside temporalmente en los corazones de los creyentes; pero que es necesaria para alcanzar las cosas eternas. También hablé de la fe que se refiere a las cosas temporales que el eterno hizo por nosotros, y a las que sufrió por nosotros en el hombre que asumió temporalmente y levantó a lo eterno. Mostré cómo todo eso ayuda a la fe en las cosas eternas. Expliqué cómo las virtudes mismas, por las que en esta mortalidad temporal se vive prudente, fuerte, templada y justamente, no son verdaderas virtudes si no se refieren a la misma fe, que conduce a lo eterno aunque ella sea temporal (*de Trin* XIV, 1,3).

III

BUSQUEDA INTERMINABLE
DIOS INFINITO

Nota previa

Lo agustiniano se llama «Dios y el alma» en el sentido de que lo más íntimo y espiritual es ya un trascenderse en Dios. Por eso se revela la expresa imagen de Dios fundamentalmente en ese constante trascenderse del alma, esto es, en su búsqueda del infinito.

El alma no puede esquivar a Dios. Si intenta colocar ídolos en el puesto de Dios la imagen de Dios será igualmente en este caso la norma. Aún en sus peores desvaríos busca el alma algo, lo más grande que se puede pensar. Y eso es justamente la esencia de Dios. En la escala de las criaturas, de la materia al espíritu, se anuncia como «lo siempre más elevado» (nos. 120-122).

Por eso el camino a Dios es «inquietud», pero el «buscar para encontrar» termina en el «encontrar para buscar». El verse constantemente sorprendido por ese Dios bienaventurado y conquistador es también la cansada, dolorosa y desfalleciente carrera hacia él (123-134).

Es, pues, por una parte, la experiencia de su incomprensibilidad e inefabilidad. Todo pensar y hablar comprueban que sólo pueden decir lo que Dios no es, pero además dentro de ese margen comprueban que terminan en una muda admiración (nos. 135-142).

Por otra parte, esto nos lleva a la humildad infantil, que se regocija en el Dios encubierto, en sus obras. Nos lleva además a la humildad de un crecimiento y madurez paulatinos. Se ordena al experimentar que a Dios hemos de rastrearle por doquier y justamente en lo insignificante y lo pequeño. He ahí un enmudecimiento, que tiene la elocuencia de un grito (nos. 143-150).

120. Se llama Dios de toda criatura; de ahí que su nombre no pudo ser totalmente desconocido aun entre aquellas gentes que todavía no creen en Cristo. Es tal el poder de la divinidad verdadera, que no puede ocultarse enteramente a la criatura racional, en cuanto está en uso de la razón. Excepto unos pocos de naturaleza demasiado depravada, todo el género humano confiesa a Dios autor de este mundo (*in Joh* 106, 4).

121. Cuando se piensa en aquel único Dios de los dioses, aún aquellos que imaginan, invocan y adoran otros dioses en el cielo o en la tierra, piensan de tal modo que en su mente no cabe cosa alguna más excelente y mejor que él... Por lo que todos conceden que Dios es lo que ellos anteponen a todas las cosas (*de doctr christ* I, 7,7).

122. La naturaleza toda que nos rodea, a la que pertenecemos nosotros, proclama la existencia de un nobilísimo Creador, que nos ha dotado de mente y razón discursiva, en virtud de la cual juzgamos que se ha de preferir el ser viviente al inanimado, al ser dotado de sensibilidad al insensible, los seres inteligentes a los irracionales, lo inmortal a lo perecedero, la potencia a la impotencia, la justicia a la injusticia, lo bello a lo deforme, lo inmutable a lo transitorio, el bien al mal, lo incorruptible a lo corruptible, lo invisible a lo visible, lo inmaterial a lo corpóreo, la felicidad a la miseria. Y por eso colocamos al Creador por encima de todo lo creado, es obligado confesar que posee la vida en grado sumo, que todo lo conoce y comprende, que no puede morir, ni corromperse, ni cambiar; que no es cuerpo, sino espíritu, el más poderoso, justo, bello, óptimo y feliz de todos los espíritus (*de Trin* XV, 4,6).

123. Nos hiciste, Señor, para ti, e inquieto está nuestro corazón hasta que descanse en ti (*Conf* I, 1,1).

124. Tú me aguijoneabas con estímulos interiores para que estuviese impaciente hasta que por la mirada interior estuviese cierto de ti (*Conf* VII, 8,12).

125. ¡Tarde te amé, hermosura siempre antigua y siempre nueva, tarde te amé! He aquí que tú estabas dentro de mí y yo fuera, y fuera te buscaba; y yo, insensato, me precipitaba en la hermosura que tú creaste. Tú estabas conmigo y yo no estaba contigo. Me retenían lejos de ti aquellas cosas que no serían si no fueran en ti. Llamaste y clamaste, quebrantaste mi sordera; brillaste y resplandeciste, y disipaste mi ceguera; exhalaste tu perfume y respiré, y suspiro por ti; gusté de ti, y siento hambre y sed; me tocaste, y me abrasé en tu paz (*Conf* X, 27,38).

126. «Buscad a Dios, y vuestra alma vivirá». Busquemos para encontrarle, busquémosle encontrado. A fin de que lo busquemos para encontrarle, está oculto, y para que lo busquemos encontrado, es inmenso... Porque llena la capacidad de quien le busca y hace más capaz a quien le halla, para que, cuando pueda recibir más, torne a buscarle para llenarse más (*in Joh* 63, 1).

127. ¿Qué significa «buscad siempre su rostro»? Sé que es bueno para mí adherirme a Dios; pero si siempre se le busca, ¿cuándo se le encuentra? ¿O es que dijo «siempre» dando a entender que toda la vida que aquí vivimos, desde que conocimos que debemos hacer esto, debe de buscarse aun cuando ya ha sido hallado? Pues, sin duda, la fe lo halló, pero aún le busca la esperanza. La caridad también le halló por la fe, pero busca poseerle por la visión, en donde de tal modo será encontrado, que nos bastará y no se le buscará más. ... O ¿acaso cuando le veamos cara a cara, como es, tendremos que buscarlo sin fin, pues hemos de amarle sin fin? Pues acostumbramos a decir a alguien presente: «No te busco», esto es, no te amo. Y por eso quien es amado, aun estando presente, es buscado, porque una caridad perpetua procura que nunca esté ausente. El que ama a alguien, aun viéndole, no se fastidia de tenerle siempre presente como el quiere, es decir, procura que siempre esté presente. Y esto significa «buscad siempre su rostro», de modo que el encontrarle no ponga fin a esa búsqueda, en la que significa el amor, sino que al crecer el amor, crezca también la búsqueda del encontrado (*in Ps* 104, 3).

128. «Gócese el corazón de los que buscan al Señor; buscad al Señor y fortaleceos; buscad siempre su rostro». Parece que jamás se encuentra lo que siempre se busca, ¿cómo, pues, ha de alegrarse y no sentir tristeza el corazón de los que buscan, si no pueden encontrar lo que buscan? No dice: «Gócese el corazón» de los que encuentran, sino «de los que buscan al Señor». Con todo, el profeta Isaías atestigua que al Señor se le puede encontrar cuando se le busca, pues dice: «Buscad al Señor y en cuanto lo encontréis, invocadle; y en cuanto se acercare a vosotros, abandone sus caminos el impío y el inicuo sus pensamientos».

Pues si en la búsqueda puede ser encontrado, ¿por qué se dijo: «Buscad siempre su rostro»? ¿Se ha de seguir buscando una vez encontrado? De esa manera hay que buscar las cosas incomprensibles, y no crea que no ha encontrado nada el que comprende la incomprensibilidad de lo que busca. ¿A qué buscar, si comprende que es incomprensible lo que busca, sino porque sabe que no ha de cejar en el empeño mientras adelanta en la búsqueda de lo incomprensible, pues cada día se hace mejor el que busca

tan gran bien, encontrando lo que busca y buscando lo que encuentra? Se busca para que sea más dulce el hallazgo, se le encuentra para buscarle con más avidez.

... «Los que me comen sentirán hambre y los que me beben quedarán con sed». Comen y beben, porque encuentran; y porque sienten hambre y sed, buscan. Busca la fe, encuentra el entendimiento. Por eso dice el profeta: «Si no creyereis, no entenderéis». Sigue buscando el entendimiento al que encontró. Pues «Dios mira a los hijos de los hombres, para ver si hay entre ellos algún inteligente que busque a Dios». Por tanto, debe el hombre ser inteligente para buscar a Dios (*de Trin* XV, 2,2).

129. Dios, dando largas, dilata el deseo; con el deseo dilata el alma, y dilatándola la hace más capaz. Deseemos, porque hemos de ser llenados..., dilatémonos en él, para que cuando viniere, nos llene (*in ep Joh* 4, 6).

130. Dijo el Salmista a Dios: «Mi alma es como tierra sin agua para ti». Mi alma tiene sed de ti; tiene sed, aridece, está alejada de las aguas. No importa que todavía no se haya alejado en cuanto al cuerpo, ya el deseo produjo el alejamiento..., pero Dios conoce el deseo de la tierra árida, el deseo latente y oculto. Los deseos de amar, es decir, los deseos seculares, aparecen... Mas si alguien desea a Dios, su deseo es latente, porque Dios está oculto para quien tiene deseos de él (*serm fragm; Migne* 39, col. 1725).

131. Confieso que me esfuerzo por pertenecer al número de aquellos que escriben progresando y progresan escribiendo. Si he escrito con menos conocimiento y cautela, deslices que no sólo pueden ver y reprender otros, sino también yo mismo, pues progreso, no hay que maravillarse ni lamentarlo. Basta con perdonarlo y congratularse, no porque era un error, sino porque se ha subsanado. Con demasiada perversidad se ama a sí mismo quien quiere que los otros yerren para que su error no se descubra (*ep* 143, 2).

132. Graves dificultades han experimentado los hombres al buscar a Dios en la medida de su debilidad humana y aplicar su inteligencia al conocimiento de la Trinidad, ya sea por parte de la mirada de la mente en el afán de contemplar la luz inaccesible, ya por las múltiples y diversas expresiones de la Sagrada Escritura, ante la cual, a mi entender, el alma ha de humillarse, para que, iluminada por la gracia de Cristo le resulte dulce. Los que después de disipar las dudas, llegan a la certeza, deben perdonar con facilidad al que en la búsqueda de misterio tan insondable

errare. Pero hay dos cosas que no se pueden tolerar en el error humano: la presunción antes de aclararse la verdad y la testarudez en defender el error una vez demostrada la verdad (*de Trin* II, 1).

133. Indígnense contra vosotros los que no saben con qué fatiga se encuentra la verdad y cuán difícilmente se evitan los errores. Indígnense contra vosotros los que no saben cuán raro y arduo es superar las imágenes carnales con la serenidad de la mente piadosa; indígnense contra vosotros los que no saben con cuánta dificultad se curan los ojos del hombre interior para que pueda mirar a su sol..., aquel sol del que dijo el profeta: «nació para mí el sol de justicia», y del que dijo el evangelio: «era la luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo»; indígnense contra vosotros los que no saben cuántos suspiros y gemidos cuesta el poder entender a Dios desde cualquier punto de vista (*contra ep fund* 2).

134. Comprenderás enseguida cuán beneficioso te habría sido saber que ignorabas lo que verdaderamente desconocías y cuán beneficioso te resulta darte cuenta ahora de esa ignorancia. Si es la inteligencia lo que te agrada en la naturaleza humana, porque sin ella, por lo que se refiere al alma, en nada nos distinguiríamos ciertamente de los animales, fíjate qué es lo que no entiendes, no sea que llegues a no comprender nada y no desprecies a quien para entender de verdad lo que no comprende, se da cuenta de que no lo entiende (*de an et eius orig* IV, 11,15).

135. Hablemos de Dios. ¿Qué extraño que no lo comprendas? Si lo comprendes, no es Dios. Hagamos piadosa confesión de ignorancia más que temeraria confesión de ciencia. Dar en Dios, tocarle un poco con la mente, es ya dicha muy grande; comprenderle, abarcarle, de todo en todo imposible. Dios pertenece a la mente, es puro inteligible; el cuerpo es visible a los ojos. Y aun el cuerpo, ¿piensas tú abarcarlo con los ojos? No; de ninguna manera. Mires donde mires, nunca verás el todo... Si los cuerpos que se presentan ante los ojos no pueden abarcarse con la mirada, ¿qué ojo del corazón comprenderá a Dios? Basta que le toque, y esto si es puro... El hombre se hace bienaventurado tocando su corazón lo siempre bienaventurado, Beatitud perpetua y perpetua vida, de donde al hombre se le deriva la vida; sabiduría perfecta, de donde le viene al hombre el ser sabio; luz sempiterna, por la que el hombre es iluminado. Ahí tienes, pues, ahora cómo, tocándole, te haces lo que no eras; tú no haces que lo que tocas sea lo que no era. Es decir, que Dios no es más por ser conocido; el conocedor sí es más conociendo a Dios (*serm* 117, 3,5).

136. Imagínese el hombre lo que quiera, nada de lo hecho es semejante al Creador... Dios es inefable. Más fácilmente decimos lo que no es, que lo que es. Piensas en la tierra, Dios no es eso; imaginas el mar, Dios no es eso; todas las cosas que hay en la tierra, los hombres, los animales, tampoco son Dios... El mismo cielo no es Dios. Piensa en los ángeles, en las virtudes, en las potestades, en los arcángeles, en los tronos, en las sedes, en las dominaciones: no son Dios. Entonces, ¿qué es? Sólo puedo decirte lo que no es. «Lo que el ojo no vio, ni el oído oyó, ni llegó a penetrar en el corazón del hombre». Entonces, ¿por qué exiges que declare la lengua lo que no comprende el corazón? (*in Ps* 85, 12).

137. ¿Qué diremos, pues, de Dios? Si lo que vas a decir lo comprendes, no es eso Dios; si pudiste comprenderlo, comprendiste otra cosa en lugar de Dios. Si pudiste casi comprenderlo, en tu imaginación te engañaste. No es eso que comprendiste, si tú lo comprendiste. Y si es eso, tú no lo comprendiste. ¿Cómo vas a expresar lo que no pudiste comprender? (*serm* 52, 6,16).

138. En todo este examen de las criaturas, pregúntese el alma: ¿Quién hizo esto? ¿Quién lo creó? ¿Quién te creó a ti entre todo esto? ¿Qué son estas cosas que consideras? ¿Quién eres tú que las consideras? ¿Quién es el que hizo al considerante y a las cosas consideradas? ¿Quién es él? Profiérele. Para proferirle, piénsale... Para pensarle, acércate a él..., pues cuando quieres ver bien, para proferirlo, te acercas y miras, no sea que, viendo de lejos, te engañes. Como se contempla lo corporal con los ojos, así se le contempla a él con la mente, así se le ve y se le considera con el corazón. Pero ¿qué corazón puede verle? «Bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios»...

Consideré en cuanto pude el universo, y advertí que la criatura corporal se halla en el cielo y en la tierra; y la espiritual, en mí mismo que hablo, que vitalizo mis miembros, que emito la voz, que muevo la lengua, que profiero palabras y descrimino el pensamiento. Pero, ¿llego a comprenderme a mí mismo? Entonces, ¿cómo puedo comprender lo que está sobre mí? Con todo, al corazón humano se le promete la visión de Dios y se le convida a limpiar el corazón, pues dice la Escritura: «antes de ver prepara el corazón para que veas lo que amas»... Desde el momento que comienza a crecer en ti la caridad, renovándote y conformándote a semejanza de Dios, esta caridad se extiende hasta los enemigos; te haces semejante a aquel que hace salir el sol, no sólo sobre los buenos, sino sobre los malos, y llueve no exclusivamente sobre los justos, sino sobre los justos y los impíos. Cuan-

to más te asemejas a él, tanto más progresas en la caridad y tanto más comienzas a sentir a Dios...

Tan presentes están las cosas a los ciegos como a los videntes. Estando en el mismo lugar el ciego y el que ve, están rodeados de las mismas cosas; pero uno está presente para las cosas y otro ausente. Y no es que las mismas cosas se acerquen a uno y se alejen de otro, sino que la diferencia está en la desemejanza de los ojos... Así, Dios está doquier presente, doquier todo entero... ¿Qué deseas ver? No está lejos de ti lo que quieres ver, «en él vivimos, nos movemos y existimos»...

(6) Sé semejante a Dios por la piedad y amante con el pensamiento, pues sus «perfecciones invisibles se descubren a través de las cosas creadas»... Si eres desemejante serás rechazado; si eres semejante, te alegrarás. Y cuando por la semejanza comiences a acercarte y sentir profundamente a Dios, es que creces en la caridad, puesto que Dios es caridad, y percibirás algo de lo que decías y no sabes expresar. Antes de sentirlo, creías que expresabas a Dios; empiezas a sentirlo, y adviertes que no sabes expresar lo que sientes... En fin, las demás cosas se pueden expresar de algún modo; sólo es inefable Dios, que habló, y fueron hechas todas las cosas. El habló, y fuimos creados, pero nosotros somos incapaces de expresarle a él. La palabra, por la que fuimos expresados (creados), es su Hijo. Para que de alguna manera pudiera ser expresado por nosotros débiles, se hizo débil (*in Ps* 99, 5s).

139. ¿Hemos dicho algo y pronunciado algo digno de Dios, o no? De hecho, yo siento que no he intentado otra cosa que expresar a Dios. Pero, si le expresé, no era eso lo que quería decir. ¿Por dónde sé yo esto, sino porque Dios es inefable, mientras que si lo que yo he dicho fuere inefable, no lo hubiera dicho? Y por eso, ni aun «inefable» se le puede llamar a Dios, pues ya decimos algo cuando decimos eso. Tenemos aquí no sé qué linaje de contienda de expresiones, pues si inefable es lo que no puede decirse, no será inefable lo que pueda decirse inefable. Tal contienda de expresiones hay que evitarla callando, más bien que dirimirla hablando. Y, no obstante, y supuesto que no se puede decir cosa digna de Dios, él admite el obsequio de la voz humana y quiso que nos regocijásemos en nuestras palabras, cuando le alabamos. Por eso le llamamos «Deus». En realidad no le conocemos por la vibración de esas dos sílabas, y, con todo, cuando el sonido toca en los oídos de todos los que saben latín, invita a pensar en cierta naturaleza excelentísima e inmortal (*de doctr christ* I, 6,6).

140. Todo puede decirse de Dios y nada digno se puede

decir de Dios. ¡Nada más grande que esta miseria! Buscas un nombre congruo y no lo encuentras, buscas cómo llamar a Dios, y todos los nombres te valen (*in Joh* 13, 5).

141. Dios, en quien siempre debemos pensar y de quien nada podemos pensar dignamente, y a quien en todo tiempo debemos bendición de alabanza, sin que haya palabra capaz de darle a conocer (*de Trin* V, 1,1).

142. Más se aproxima a Dios el pensamiento que la palabra, y más la realidad que el pensamiento (*de Trin* VII, 4,7).

143. «Yo conocí que es grande el Señor». Volando la mente a lo supremo, levantada de la carne, trascendida ya toda criatura, conoció que es grande el Señor. No todos pueden conocerle, viéndolo; alaben entonces sus obras: «es suave; el Señor eligió para sí a Jacob, a Israel para su posesión». Y luego le alaba porque «yo conocí que es grande el Señor». Habla el profeta que penetró en el santuario de Dios, que quizá oyó palabras inefables que no es posible expresar al hombre, que dijo lo que puede declararse a los hombres y retuvo en sí lo que no puede manifestarse. Oigámoslo en cuanto a lo que podamos entender, creámoslo en cuanto a lo que no entendemos. En lo que podamos, oigámosle: «El Señor eligió para sí a Jacob, a Israel, en posesión suya». Creámosle en lo que no podemos comprender; ya que él conoció «que el Señor es grande». Si le dijéramos: «por favor, explícanos su grandeza», acaso nos contestaría: «No sería muy grande quien yo veo, si pudiera declararle». Volvamos a sus obras y nos hable él. Retenga en su pensamiento la sublimidad del Señor que vio, y que nos recordó que la creyésemos nosotros porque no pudo presentarla a nuestros ojos. Enumere algunas cosas que aquí hizo el Señor, para que también a nosotros, que no podemos ver, como él, su suavidad, nos endulce por las obras que podemos comprender (*in Ps* 134, 9).

144. Quizá os encaminabais al bien de todos los bienes, el bien por el cual son buenas todas las cosas, el bien sin el cual nada es bueno, y el bien que sin las demás cosas es bueno; intentabais verle, y quizá, al dirigir la mirada de vuestra mente, desfallecíais. Esto lo conjeturo por mí, así me acontece. Pero, si hay alguno, como puede suceder y es muy probable, de inteligencia más penetrante que la mía y que pueda por largo tiempo penetrar en aquello que es, alabe cuanto pueda y alabe como no puedo yo. Sin embargo, demos gracias a aquel que en este salmo atemperó la alabanza para que fuese de los fuertes y de los débiles. Porque también en aquella misión que dio a su siervo Moisés cuando le

dijo: «Yo soy el que soy; y dirás a los hijos del Israel: 'el que es me envía a vosotros'», porque era difícil comprender a la mente humana el mismo propio ser y era enviado un hombre a los hombres, bien que no por hombre, enseguida Dios atemperó su alabanza y dijo de sí mismo lo que podía comprenderse fácilmente. Y no quiso mantenerse en aquella gloria, que no era capaz de comprender el destinatario. Y por eso dijo: «Ve y di a los hijos de Israel: 'El Dios de Abrahán, el Dios de Isaac, el Dios de Jacob, me envió a vosotros; éste es mi nombre para siempre.'» Ciertamente, Señor, tienes ese nombre; pero tú también dijiste: «Yo soy el que soy; el que es me envía a vosotros». ¿Por qué ahora cambiaste el nombre, para decir: «Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob»? Parece que responde y dice Dios: cuando dije: «Yo soy el que soy», dije verdad, pero no la comprendes; en cambio, cuando dije: «Yo soy el Dios de Abrahán, Isaac y Jacob», es también verdad y eso ya lo comprendes tú. La fórmula «Yo soy el que soy» me pertenece a mí: en cambio, el «Dios de Abrahán, Dios de Isaac y Dios de Jacob», te pertenece a ti. Por tanto, si no puedes comprender lo que soy para mí, comprende lo que soy para ti... En Abrahán, Isaac y Jacob, entended toda su Iglesia, entended todo el linaje de Israel; no sólo el que procede de la carne, sino también el que procede de la fe... «Si sois de Cristo, también sois descendientes de Abrahán y herederos, según la promesa» (*in Ps* 134, 6s).

145. Algunos intentan aplicar a las sustancias incorpóreas y espirituales las nociones de las cosas materiales adquiridas mediante la experiencia de los sentidos corporales, o bien con la ayuda de la penetración natural del ingenio humano y de la grandeza del espíritu, o con el auxilio de una disciplina cualquiera, y pretenden sopesar y medir aquéllas por éstas.

Hay quienes razonan sobre Dios —si esto es razonar— al tenor de la naturaleza o afectos del alma humana... Hay otro linaje de gentes que se esfuerza por trascender toda la creación universal, que por cierto es mudable, para levantar la mirada a la sustancia inmutable que es Dios; mas, cargados con el peso de la mortalidad, al querer aparentar que saben lo que ignoran, no pueden ni siquiera saber lo que quieren; afirman con la mayor audacia la presunción de sus opiniones, y se cierran a sí mismos el camino de la inteligencia...

(1,2) Con el fin de que el alma humana se purifique de tales falsedades, la Sagrada Escritura, acomodándose a nuestras limitaciones, empleó palabras humanas de toda especie con el intento de elevar, en gradación suave, nuestro entendimiento a las altu-

ras sublimes de los misterios divinos. Así usó de expresiones tomadas de las cosas corporales para hablar de Dios... También de la criatura espiritual tomó muchas expresiones, no para significar lo que es Dios en sí, sino porque así conviene expresarse...

Con símiles tomados de la creación suele la Escritura divina formar como pasatiempos infantiles con la intención de excitar por sus pasos en los débiles un amor encendido hacia las realidades superiores, abandonando las rastreras. Lo que es propio de Dios, que no se encuentra en ninguna criatura, rara vez se menciona en la Escritura, como aquello que fue dicho a Moisés: «Yo soy el que soy»; y «el que es me envía a vosotros». Ser se dice en cierto modo del cuerpo y del espíritu, mas la Escritura no diría esto si no quisiera darle un sentido especial. Dice también el Apóstol: «El único que posee la inmortalidad». Siendo el alma, en cierta medida, inmortal, no diría el Apóstol: «El único que la posee», si no se tratase de la verdadera inmortalidad inconmutable, que ninguna criatura puede poseer, pues es exclusiva del Creador...

(1,3) Por eso, es difícil intuir y conocer plenamente la sustancia de Dios, que sin mutación alguna de su parte, produce las cosas mudables, y sin movimiento suyo alguno temporal, crea las cosas temporales. Por ende, es necesaria la purificación de la mente, con la que podemos ver de un modo inefable aquella realidad inefable. Si tenemos esa purificación, nos nutrimos de la fe, somos llevados por caminos más practicables y así nos hacemos aptos y hábiles para captar aquella realidad (*de Trin* I, 1,1ss).

146. Dios... es inefable y no le puede manifestar un hombre a otro hombre si no es valiéndose de ciertas palabras que ocupan tiempo y espacio, mientras él es antes que todos los tiempos y lugares. Sin embargo, él está más cerca de nosotros que la mayoría de las criaturas, porque «en él vivimos, nos movemos y somos», mientras que muchas criaturas están lejos de nuestra mente por la desemejanza de su naturaleza, ya que son corporales. Nuestra misma mente no es capaz de verlas en Dios, en las mismas razones eternas con que fueron creadas, para saber de este modo cuántas, cuán grandes y cuáles son, aunque no las veamos con los ojos del cuerpo. Están lejos de los sentidos de nuestro cuerpo, y así son para nosotros remotas, separadas de nuestro reconocimiento y palpación por interposición o estorbo de otras cosas. De donde se sigue que es mayor el trabajo para estudiar las criaturas que para estudiar a aquel que las creó; además, presta mayor y más incomparable felicidad conocer algo de él que comprender todas las cosas creadas (*de Gen ad litt* V, 16,34).

147. Cuando nos dice la Escritura que Dios nos conoce, indica que nos da conocimiento de sí mismo para que así entendamos que ni aún se nos ha de atribuir a nosotros el conocer a Dios, sino que atribuyamos esa misma ciencia a su misericordia. Por lo que habiendo dicho el Apóstol: «Ahora, pues, conocemos a Dios...». ¿Qué otra cosa quiso dar a entender sino que Dios los hizo conocedores suyos? Pero nadie conoce a Dios sino quien entiende que él es el bien sumo e inmutable, por cuya participación todos se hacen buenos... «El nos hizo y no nos hicimos nosotros». Hemos de referir esta frase, no a la naturaleza por la que somos hombres, de la que él es también Creador, como del cielo, la tierra, las estrellas y todos los animales, sino más bien hemos de referirla a lo que dijo el Apóstol: «De él somos imagen, creados en Jesucristo, en las obras buenas que preparó Dios para que en ellas caminemos» (*ep* 140, 35,81).

148. ¿Qué es lo que amo cuando yo te amo? No belleza del cuerpo ni hermosura de tiempo, no esplendor de luz, tan amable a los ojos terrenos, no dulces melodías de toda clase de cantilenas, no fragancia de flores, de esencias y de aromas; no maná ni mieles, ni miembros gratos a los abrazos de la carne; nada de esto amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, amo cierta luz, cierta voz, cierta fragancia, cierto alimento y cierto abrazo cuando amo a mi Dios, luz, voz, fragancia, alimento y abrazo de mi hombre interior, donde resplandece en mi alma lo que no comprende el lugar, y suena lo que no arrebata el tiempo, y huele lo que el viento no esparce, y se gusta lo que no se consume comiendo, y se adhiere lo que la saciedad no destruye. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios... (*Conf* X, 6,8).

149. Supongamos que hubiera alguien para quien callase el tumulto de la carne y callasen las imágenes de la tierra, del agua y del aire; callasen los mismos cielos y aun el alma misma callase y se remontara sobre sí no pensando en sí; si callasen los sueños y las revelaciones imaginarias y, finalmente, si callasen por completo toda lengua, todo signo y todo cuanto se hace pasando, puesto que todas las cosas dicen a quien les presta oído: «No nos hemos hecho a nosotras mismas, sino que nos ha hecho el que permanece eternamente»; si, dicho esto, callasen dirigiendo el oído hacia aquél que las ha hecho y sólo él hablase, no por ellas, sino por sí mismo, de modo que oyesen su palabra, no por lengua de carne, ni por voz de ángel, ni por sonido de nubes, ni por enigmas de semejanza, sino que le oyéramos a él mismo, a quien amamos en estas cosas, a él mismo sin ellas, como al presente nos elevamos y tocamos rápidamente con el pensamiento la eter-

na sabiduría que permanece sobre todas las cosas; si, por último, este estado se continuase y fuesen alejadas de él las demás visiones de índole muy inferior, y esta sola arrebatase, absorbiese y abismase en los gozos más íntimos a su contemplador, de modo que fuese la vida sempiterna cual fue este momento de intuición por el cual suspiramos, ¿no sería esto el «entra en el gozo de tu Señor»? Mas, ¿cuándo será esto? (*Conf* IX, 10,25).

150. El que piensa que puede el hombre, mientras vive esta vida mortal, excluir y ahuyentar toda niebla de imágenes corporales y carnales para gozar la luz serenísima de la verdad inmutable, y desprenderse en absoluto del ámbito de esta vida, y unirse constante e indiclinablemente a la luz dicha, ese tal, ni entiende lo que busca, ni quien es el que lo busca... Si alguna vez el alma traspasa con la ayuda de esta niebla que cubre toda la tierra, es decir, esta oscuridad carnal que cubre toda la vida terrena, se ve quizá envuelta en un fugaz resplandor, pero recae en su debilidad, quedando vivo el deseo de volver a remontarse; no basta, para mantenerse, la pureza adquirida. Y cuanto más puede uno hacer esto, tanto más grande es; y cuanto menos, tanto más pequeño es (*de cons evang* IV, 14,20).

IV

DEVENIR—SER

Nota previa

En esta relación entre «el buscar interminable» y «el Dios infinito» se destaca la imagen de Dios que ha venido predominando desde la visión de Moisés, junto a la zarza ardiente, hasta nosotros, tanto en los Padres griegos y latinos como en la escolástica. La fórmula es «Yo soy».

Toda experiencia de las criaturas patentiza que ellas no «son», sino que solamente «eran» y «serán». Y, sin embargo, toda nuestra búsqueda se dirige a un genuino «es», en el cual y por virtud del cual todas las cosas «son». Ese «ser» es Dios (nos. 151-165).

Toda experiencia acerca de las criaturas evidencia que son inconsistentes y subsiguientes, por lo que están sometidas a un incesante fluir. Y, no obstante, toda pesquisa se dirige a un ser simple que es en sí mismo la plenitud que lo abraza todo. Dios es esa simplicidad (nos. 166-176).

Toda experiencia acerca de las criaturas demuestra una separación de bienes, por lo que la posesión de uno se convierte en sed respecto a los otros. Y, con todo, nuestra investigación se dirige a una íntegra plenitud, al «bien» a secas. Tal plenitud es Dios (nos. 177-181).

De donde resulta que Dios es aquel que excede a todo lo creado, pero de modo que es para cada uno más íntimo que sí mismo. Siendo el «ser», la «simplicidad» y el «todo», es inaccesible. Está «separado», «diferenciado» e inefablemente «elevado» «sobre lo que está fuera de él o podemos pensar», como dice el Concilio Vaticano I. Porque todo este mundo nunca dejará de ser un «era» y un «será» «complejo y fragmentario». Por otra parte, supuesto que en la misma criatura se verifica un devenir y una elevación, hay que admitir en ella un ser, una «simplicidad» y una «totalidad». Por donde podemos rastrear que ese «es», «simple» y «todo», que es Dios, lo penetra todo tan íntimamente que en él «vivimos, nos movemos y somos» (Hch 17,28). Por eso Dios es el insondable misterio que está por encima de nosotros y dentro de nosotros (nos. 182-197).

151. Consuélete el Señor «*para que veas los bienes de Jerusalén*». Porque aquellos bienes «son». ¿Por qué son? Porque son eternos. ¿Por qué son? Porque allí está el rey que dice: «*Yo soy el que soy*». En cambio, estos bienes de acá son y no son, porque no duran; decaen y fluyen.

Los hijos son pequeños y tú los mimas. Los pequeños son mimados. ¿Quieres acaso que permanezcan en este estado? Al contrario, deseas que crezcan, que avance en ellos la edad. Pero mira que, cuando una edad se acerca, otra muere. Al llegar la puericia, muere la infancia; al llegar la adolescencia, muere la puericia; al llegar la juventud, muere la adolescencia; al llegar la senectud, muere la juventud; al llegar la muerte, muere toda edad. Cuantos grados de edad les deseas a los pequeños, otras tantas muertes de edades les deseas. Luego estas cosas no «son».

Dime, ¿te han nacido los hijos en la tierra para vivir contigo, o más bien para excluirte y sucederte? ¿Te gozas de que te han nacido para excluirte? Y naciendo los niños, parece que dicen a sus padres: «ea, pensad en iros de aquí; representemos también nosotros nuestra farsa», porque farsa es toda esta vida de tentación del género humano, y así se dijo: «*universal vanidad es todo hombre viviente*». Con todo, si hay gozo por los hijos que vienen a sucedernos, ¿cuánto mayor lo habrá por los hijos con quienes hemos de permanecer ante el Padre, para quien hemos nacido y nunca hemos de morir, sino que hemos de vivir con él eternamente? Estos son los bienes de Jerusalén, porque estos «son» (*in Ps* 127, 15).

152. Como el torrente reúne las aguas de la lluvia y rebosa, salta, corre, y corriendo se desagua, es decir, acaba su carrera, así es toda esta carrera de mortalidad. Nacen los hombres, viven y mueren. Cuando los unos mueren, los otros nacen; y cuando éstos a su vez mueren, ya están naciendo otros; llegan, suplantan, se van, y no duran. ¿Qué cosa se para aquí? ¿Qué cosa no corre? ¿Qué cosa no va como torrentera de lluvia a parar al abismo? El torrente se forma de gotas del aguacero, se forma de pronto entre la lluvia, se va al mar; ya no aparece, como no aparecía antes de ser, pues se ha formado por la recogida de la lluvia. Así, este género humano se forma de la recogida de los rincones y corre. Con la muerte, otra vez se pierde por los rincones. Y en el intermedio resuena y pasa (*in Ps* 109, 20).

153. Adondequiera que se volviere el alma del hombre, queda afincado en los dolores si no se adhiere a ti. De nada sirve

que se asiente en las hermosuras, fuera de ti y fuera de sí... Cuanto más de prisa crecen las criaturas para ser, tanto más se apresuran a no ser; son partes de cosas que no pueden ser todas a la vez, sino que decayendo y sucediéndose forman entre todas el universo cuyas partes son... En ellas no ha lugar el ser, porque no se detienen. Huyen ¿y quién las seguirá con el sentido de la carne? ¿O quién las abarcaría a todas, aunque todas estuviesen presentes? (*Conf* IV, 10,15).

154. Estos días no son; casi se van antes de venir; y cuando vienen, no pueden detenerse; se unen, se suceden y no se paran. De lo pretérito nada vuelve. Lo futuro hay que esperarlo; aún no se tiene, mientras no viene; pero tampoco se detiene cuando viene. Por tanto, decía el Salmista: «*¿Cuál es el número de mis días?*» No se refiere al número de días que no son, número que me perturba a mí enojosa o peligrosamente, número que es y no es; porque ni podemos decir que es lo que no subsiste, ni podemos decir que no es lo que llega y pasa, aquel «es» simple busco yo, busco el «es» genuino, busco el «es» auténtico, el «es» que es en aquella Jerusalén, esposa de mi Señor, en donde no habrá muerte, ni habrá defecto, ni habrá día fugaz, sino permanente, al que no precede el ayer, ni empuja el mañana. «*Este número de mis días, que es, dámele a conocer*» (*in Ps* 38, 7).

155. ¿Acaso son eternos los años en que estamos, o en los que estuvieron nuestros mayores, o en los que estarán nuestros sucesores?... He aquí que hablando decimos «este año»; pero ¿qué tenemos de este año sino un día, en el que estamos? Los días anteriores de este año ya pasaron y no los tenemos; los futuros aún no han venido; estamos en un día y decimos «este año». Di más bien «hoy», si quieres señalar algo presente, pues ¿qué es lo que tienes presente de todo el año? Lo que de él ha pasado, ya no es; lo que es futuro, aún no es. ¿Cómo dices, pues, «este año»? Corrige la expresión y dí «hoy». Dices bien: «ahora diré hoy». Bueno. Pero en este caso atiende a que ya han pasado las horas matutinas y las horas futuras no han llegado aún. Corrige, pues, también eso. Di: «esta hora». Y de esta hora, ¿qué es lo que tienes? Algunos momentos de ella ya pasaron; los que han de venir aún no vinieron. Di «este momento». ¿Qué momento? Mientras pronuncio sílabas, si pronuncio dos, la una no suena hasta después de haber pasado la otra. En una sola sílaba, si tengo dos letras, la última no suena sino después de pasada la primera. Por consiguiente, ¿qué es lo que tenemos de «estos años»?

Estos años son mudables; hemos de pensar en años eternos, años que subsisten, que no se forman de días que vienen y van,

años de los que dicen a Dios las Escrituras en otro lugar: «*Mas tú siempre eres el mismo y tus años no fenecen*» (*in Ps* 76, 8).

156. ¿Qué es «sí mismo», sino lo que es? ¿Y qué es lo que es? Lo que es eterno. Lo que siempre es de distinto modo, propiamente no es; porque no permanece; no es un no-ser total, pero no es tampoco totalmente. ¿Y qué es lo que es? Aquel Dios que, cuando enviaba a Moisés, le dijo: «*Yo soy el que soy*»? (6) De su estabilidad participa aquella ciudad, «*cuya participación es en él mismo*». Porque se hace participante de su estabilidad, dice con razón el Salmista, al refugiarse en ella: «*firmes eran nuestros pies en los atrios de Jerusalén*». Todas las cosas están firmes allí donde nada pasa. ¿Quieres tú también mantenerte y no pasar? ¡Corre allá!

Nadie tiene el «sí mismo» de su cosecha... Lo que tiene el cuerpo no es «mismo», pues no perdura en sí, se muda por edades, se muda por cambios de lugares y tiempos, se muda por enfermedades y defectos carnales; no perdura, pues, en sí. Tampoco los cuerpos celestes perduran en sí: sufren ciertas mudanzas, aunque ocultas; ciertamente se mudan de lugar a lugar, suben del oriente al occidente y luego regresan de nuevo al oriente. No perduran; luego no son en «sí mismos». Tampoco el alma perdura. ¡Con cuántos cambios y pensamientos se muda! ¡Por cuántos deseos es atormentada y dividida! ¡Por cuántas pasiones es cambiada! La misma mente del hombre, que llamamos racional, es mudable; no es «en sí misma». Ya quiere, ya no quiere; ya sabe, ya no sabe; ya se recuerda, ya se olvida. Por consiguiente, nadie tiene el «sí mismo» de su cosecha. Quien quiso tener de sí el «sí mismo» y constituirse en su propio «sí mismo», cayó. Cayó el ángel y se hizo diablo. Inoculó al hombre la soberbia y por envidia arrastró consigo al que estaba en pie. Estos quisieron ser para sí el «sí mismo», quisieron mandar en sí, dominar en sí; no quisieron someterse al verdadero Señor, que es el auténtico «sí mismo», a quien se dijo: «*lo mudarás y será mudado; pero tú eres siempre el mismo*». Después de tanta flaqueza, tras tantas enfermedades, dificultades y trabajos, vuélvase el alma humillada al «sí mismo» y quédese en aquella ciudad «*cuya participación es en él mismo*»...

(8) El hombre en sí no es; se muda y cambia si no participa de aquel que es «él mismo». Sólo es cuando ve a Dios, porque entonces es cuando ve al que es, y viendo al que es, él mismo se hace «ser» según su capacidad...

(12) La plenitud de delicias y suficiencia de riquezas es el mismo Dios, el mismo «sí mismo», el mismo de cuya participa-

ción viene el «sí mismo» de la ciudad. Ella será también nuestra abundancia. Pero, ¿por dónde? Por la caridad (*in Ps* 121, 5ss).

157. En este tiempo, todo día viene para no ser, como toda hora, todo mes, todo año; nada de ellos perdura; antes de que venga, será; luego de venido, ya no será...

Allá nada hay pretérito, como cosa que ya no es; nada hay futuro, como cosa que aún no es. Allá no hay sino puro «es», no hay allá fue y será, pues lo que fue ya no es, y lo que será, aún no es; sino que todo lo que hay allá puramente es (*in Ps* 101, s. 2,10).

158. Toda cosa, de cualquier excelencia que sea, no «es» verdaderamente si es mudable; porque el verdadero ser no habita allí donde habita el no-ser. Todo lo que es mudable, en cuanto se muda, deja de ser lo que era. Si ya no es lo que era ha ocurrido allí una muerte, pues ha perecido algo que era y ya no es. La negrura ha muerto en la cabeza del anciano encanecido, la hermosura ha muerto en el cuerpo del viejo achacoso y encorvado; las fuerzas han muerto en el cuerpo del lánguido; el reposo ha muerto en el cuerpo del que pasea; el paseo ha muerto en el cuerpo del que se para en pie; el caminar y el estar en pie han muerto en el cuerpo del que yace; la locución ha muerto en la lengua del que calla. Todo lo que se muda y es lo que no era, presenta a mis ojos una vida en lo que es y una muerte en lo que fue. Finalmente, cuando hablamos de un muerto y preguntamos dónde está, se responde: fue. ¡Oh verdad, que verdaderamente eres! Porque en todas nuestras acciones y movimientos y absolutamente en toda agitación de criatura, yo sorprendo dos tiempos, pretérito y futuro. Busco el presente y no lo hallo, porque nada permanece... Investiga las variaciones de las cosas; sólo encontrarás fue y será; piensa en Dios y encontrarás el «es», porque allí no pueden existir el fue y el será (*in Joh* 38, 10).

159. Cuanto más ames al «ser», tanto más desearás la vida eterna y desearás formarte de modo que tus aficiones no sean temporales, impresas y encendidas por amores efímeros. Las cosas temporales, antes de ser, no son; y cuando son, huyen; y cuando huyen, vuelven a no ser. Por tanto, cuando son futuras, aún no son; cuando son pretéritas, ya no son. Pues ¿cómo se las apresará para que se detengan, si para ellas el empezar a ser es tanto como lanzarse a no-ser? Mas quien ama el ser, aprueba y utiliza estas cosas caducas en cuanto son y, en cambio, ama lo que siempre es. Y si el hombre iba cambiando según cambiaba su amor de las cosas, se asegurará en el amor del que siempre es. Y si se diluía en el amor de lo deleznable, se afianzará en el amor de lo perma-

nente y perdurará; conseguirá el mismo ser que amaba cuando temía no ser, cuando no podía mantenerse en su ser, arrastrado por el amor de lo fugaz (*de liber arb* III, 7,21).

160. «Ser» es nombre de inmutabilidad. Todo lo que se muda deja de ser lo que era y empieza a ser lo que no era. El ser genuino, el ser puro, el ser auténtico, no consiste sino en lo que no se muda... Pero a pesar de que ser es nombre de eternidad, Dios en su dignación ha preferido tener nombre de misericordia: «*Yo soy el Dios de Abrahán y Dios de Isaac y Dios de Jacob*». Aquel nombre lo tiene para sí; éste, lo tiene para nosotros. Si Dios sólo amase al ser que es ser en sí, ¿qué seríamos nosotros? Si entendió, mejor dicho, porque entendió Moisés cuando se le decía: «*Yo soy el que soy*», «*el que es me envió*», creyó que esto era excesivo para los hombres; vio que esto distaba mucho de los hombres. Quien entendiere dignamente en qué consiste ser y ser de verdad y recibiere una inspiración, un relámpago de luz de la veracísima esencia, aunque ese fulgor dure sólo un instante y de cualquier modo, se verá muy abajo, muy distante, muy desemejante... Parece como si Moisés, al encontrarse tan desemejante de aquella excelencia de la esencia divina, desesperase de llegar y tuviese Dios que levantar al que ya desesperaba. Dios viene en ayuda de su temor, como diciendo: «Porque he dicho '*Yo soy el que soy*' y '*quien es me envió*', entendiste lo que es ser y desesperaste de comprenderlo. Levanta la esperanza: 'Yo soy Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob'; de tal modo soy el que soy, de tal modo soy el mismo ser, de tal modo soy siempre el mismo ser, que no quiero para los hombres dejar de ser»... Alabemos, pues, inefablemente su esencia y amemos su misericordia (*serm* 7, 7).

161. *Sapientia* (sabiduría) viene de *sapere* (saber) y *scientia* (ciencia) viene de *scire* (conocer); del mismo modo, *essentia* (esencia) viene de *esse* (ser)... Sólo hay una sustancia o esencia inmutable: es Dios, a quien compete en absoluto suprema y genuinamente el mismo ser de donde se dijo esencia. Y lo que puede mudarse, aunque no se mude, puede no ser lo que antes era. Por lo cual, sólo aquello que no se muda, ni se puede mudar en absoluto, puede llamarse sin escrúpulo y con toda verdad «ser» (*de Trin* V, 2,3).

162. Hemos de llamar ser principalmente a lo que siempre subsiste del mismo modo, que es totalmente semejante a sí mismo, que no puede por ningún concepto corromperse o mudarse, que no está sometido al tiempo, que no puede ser ahora de distinto modo que era antes. Esto es lo que con toda verdad se llama

ser. Porque esta palabra entraña una significación de naturaleza permanente en sí misma y en su forma inmutable. A tal naturaleza no podemos darle otro nombre que Dios. Si buscas algo contrario a Dios, no lo hay en absoluto. Porque contrario al ser no hay nada, sino el no-ser (*de mor Eccl* II, 1,1).

163. Porque Dios siempre es; ni fue y no es, ni es y no fue; sino que como jamás dejará de ser, así nunca empezó a ser (*de Trin* XIV, 15,21).

164. ¿Qué cosa es, sino porque eres tú? (*Conf* XI, 5,7).

165. Toda sustancia que no es Dios es criatura, y la que no es criatura es Dios (*de Trin* I, 6,9).

II. SIMPLE

166. Todo cuerpo consta de partes. El cielo y la tierra son partes de la universal mole mundana y, ya la tierra, ya el cielo, constan de innumerables partes... Y en cada cuerpo una cosa es la magnitud, otra cosa el color y otra la figura. Disminuida la magnitud pueden permanecer el mismo color y la misma figura; cambiando el color, pueden mantenerse la misma figura y magnitud; y cambiada la figura, puede conservar la magnitud e igualmente el color...

La criatura espiritual, por ejemplo, el alma, es más simple en comparación del cuerpo: mas si no se le compara con el cuerpo, es múltiple; tampoco ella es en realidad simple. Es más simple que el cuerpo, porque no se extiende por espacios, sino que en cada cuerpo está entera en todo él y entera en cada parte de él; por eso, cuando se ejecuta algo en cualquier mínima parte del cuerpo en donde siente el alma, aunque no se ejecute en todo el cuerpo, ella lo siente toda entera, ni puede pasar desapercibido para toda ella. Pero también el alma es manifiestamente una naturaleza no simple, sino múltiple, pues una cosa es la actividad, otra la inercia, otra la penetración, otra la memoria, otra el deseo, otra el temor, otra la alegría, otra la tristeza, y cualquiera de estas cosas puede estar sin las otras, unas pueden estar más y otras menos; son innumerables, y caben en distinta intensidad. Nada simple es mudable. Ahora bien, toda criatura es mudable.

(7,8) En cuanto a Dios, tiene multitud de nombres: grande, bueno, sabio, bienaventurado, verdadero, y cualquiera otra cosa que parezca poder decirse sin indignidad. Pero su magnitud es lo mismo que su sabiduría; pues no es grande por la magnitud,

sino por la virtud. Y lo mismo es la bondad que la sabiduría y la magnitud; y lo mismo es la verdad que todas las otras dotes. Y no son en él cosas distintas el ser bienaventurado y el ser grande, o sabio, o bueno, o verdadero o aún el mismo ser (de *Trin* V, 6,8).

167. Las que se llaman esencias o sustancias admiten accidentes por lo que acontece en ellas mutaciones grandes o pequeñas. Pero nada de eso le puede acontecer a Dios. Por lo cual él es exclusivamente la inmutable sustancia, que es Dios, a quien compete el verdadero ser *(esse)*, por el que se denomina la esencia *(essentia)* (*de Trin* V, 2,3).

168. En el tiempo se empieza a decir de Dios lo que antes no se decía, pero esto es manifiestamente un modo de hablar relativo; no se trata de un accidente nuevo de Dios, como si a Dios le hubiese sobrevenido algo, sino de un accidente de la criatura; en atención a ella, se empiezan a predicar relativamente algunas propiedades de Dios (*de Trin* V, 16,17).

169. Allí está la vida inicial y suprema, en la que no son distintos el vivir y el ser, sino que vivir y ser son la misma realidad; y la soberana y primera inteligencia, en la que no son distintos el vivir y el entender, sino que lo que se dice entender es lo mismo que vivir y ser, porque uno es todas las cosas. Uno es el Verbo perfecto a quien nada falta, ese arte de Dios omnipotente y sabio, lleno de todas las razones vivas e inmutables. En él todos son uno, como él es el Unico que nace del Uno, y es uno con el Padre. En el Verbo conoce todas las cosas el Padre, que las creó por él. Por eso, mientras pasan y se suceden los tiempos, nada pasa ni sucede en la ciencia de Dios. Estas cosas que fueron creadas, no son conocidas por Dios por haber sido creadas, sino que, porque son conocidas inmutablemente por él, por eso fueron creadas aunque mudables (*de Trin* VI, 10,11).

170. Mudable es nuestra mente que, al aprender, percibe lo que ignoraba, y al olvidar, pierde lo que sabía; se engaña por las apariencias de lo verdadero, aprobando por verdadero lo falso; en su propia oscuridad, como por ciertas tinieblas, se ve impedida en la consecución de la verdad. Por eso no es esta sustancia verdaderamente simple, pues para ella no es lo mismo ser que conocer; puede ser y no conocer. En cambio, eso no puede darse en la sustancia divina, pues todo lo que ella tiene, es. No tiene la ciencia de modo que sean distintas la ciencia con que sabe y la esencia con que es; sino que ambas son uno. Ni siquiera se pueden decir «ambas», pues son simplemente una misma cosa (*in Joh* 99, 4).

171. En el alma humana no es lo mismo ser que ser fuerte, o prudente, o justo, o templado. El alma puede ser y no tener ninguna de estas virtudes. Pero en Dios es igual ser que ser fuerte, o justo, o sabio, o cualquiera otra cosa que digas de aquella simple multiplicidad, o múltiple simplicidad, para designar la divina sustancia (*de Trin* VI, 4,6).

172. La sustancia que es ciencia es la misma que la que es sabiduría. La sabiduría es la misma sustancia que es esencia. Porque en aquella admirable simplicidad de naturaleza, no es una cosa saber y otra ser. Lo que es saber, eso es ser (*de Trin* XV, 13,22).

173. A Dios se le llama simple, porque lo que tiene, eso es. Se exceptúa lo que se predica relativamente de una persona respecto a otra. El Padre tiene Hijo, pero él no es el Hijo, y el Hijo tiene Padre, pero él no es el Padre. Por tanto, Dios tiene absolutamente aquello que se refiere a sí mismo, porque tiene vida y él es la misma vida. (10,3) Según esto, se llaman simples aquellas cosas que principal y verdaderamente son divinas en las que no se distinguen la cualidad de la sustancia; ni son divinas, sabias o bienaventuradas por participación de otras cosas. Por lo demás, en las Sagradas Escrituras se dijo «*espíritu múltiple de sabiduría*», porque contiene en sí muchas cosas; pero todo lo que contiene eso es, y todo es uno (*de civ Dei* XI, 10,1s).

174. A Dios le llamamos grande, bueno, eterno, omnipotente. De igual modo puede llamársele su propia deidad, su grandeza, su bondad, su eternidad, y su omnipotencia. El es para sí mismo unidad, deidad, magnitud, bondad, eternidad y omnipotencia (*de Trin* V, 11,12).

175. En el hombre, una cosa es lo que es, y otra lo que puede; es hombre, y a veces no puede lo que quiere; luego una cosa es su ser y otra su poder. Si fuera lo mismo su ser que su poder, podría si quisiera. En cambio, en Dios no se distingue la sustancia con que es, del poder con que puede, sino que le es consustancial todo lo que tiene y todo lo que es, ya que es Dios; no es de una manera y puede de otra; sino que tiene conjuntamente el ser y el poder, porque tiene conjuntamente el querer y el hacer (*in Joh* 20, 4).

176. El Verbo es una cierta forma, forma no formada, sino forma de todas las formas; forma inmutable, sin caída, ni defecto, ni tiempo, ni lugar, cúspide bajo la que todos los seres descansan (*serm* 117, 2,3).

III. INTEGRO

177. En la tierra una cosa es la fuente, otra la luz. Si estás sediento, buscas la fuente, y para llegar a la fuente, buscas la luz... Pero aquella fuente es al mismo tiempo luz... Abranse los ojos para ver la luz, ábranse las fauces del corazón para beber de la fuente. Lo que bebes, eso lo ves y lo oyes. Dios es para ti todas las cosas; porque es para ti la totalidad de todas las cosas que amas (*in Joh* 13, 5).

178. Tu oro será paz; tu plata, paz; tu vida, tu Dios; todo lo que deseas será para ti paz. Aquí, lo que es oro, no puede ser para ti plata; lo que es vino, no puede ser para ti pan; lo que es luz, no puede ser para ti bebida. Pero tu Dios será para ti todas las cosas. Le comerás para no sentir hambre, le beberás para no tener sed, serás iluminado por él para no quedar ciego, serás sostenido por él para que no decaigas; todo entero te poseerá a ti todo entero. No padecerás allí estrecheces con él, pues con él lo poseerás todo. Le tendrás entero; te poseerá entero: tú y él seréis uno, y todo ese uno lo tendrá aquel que te posee (*in Ps* 36, s, 1,12).

179. «Bueno es esto y bueno aquello». Quita «esto» y «aquello» y contempla el puro bien, si puedes. Así verás a Dios que es bien, no por otro bien, sino bien de todo bien. En todos estos bienes que he mencionado, o que se ven o piensan, no diríamos que uno es mejor que otro —cuando juzgamos con verdad—, si no llevásemos impresa la noción del mismo bien; según ella, aprobamos lo uno y lo anteponemos a lo otro. Así ha de ser amado Dios, ha de ser amado no este bien o el otro, sino el mismo bien (*de Trin* VIII, 3,4).

180. Brevemente, en una palabra, queda aclarada la alabanza de N. S. Dios: «*Bueno es el Señor*». Pero bueno, no como son buenas las cosas que hizo, pues Dios hizo todas las cosas muy buenas; no sólo buenas, sino muy buenas. Hizo buenos y muy buenos el cielo, la tierra y todas las cosas que hay en ellos. Si a todas estas cosas las hizo buenas, ¿cuál será él que las hizo? Y, no obstante, después de haber hecho buenas todas las cosas, y siendo mejor el que las hizo que todas las cosas que hizo, no hallarás cosa mejor que decir de él, sino «*que el Señor es bueno*»; con tal que entiendas propiamente ese bien, del que proceden todos los demás bienes. Todos los bienes los hizo él; él es el bueno, a quien nadie hizo. El es bueno con su propio bien, no por participación de otro bien extraño; él es bueno con su misma bondad, no adhiriéndose a otro bien. En cambio, para mí es bueno

adherirme a Dios, quien no necesitó de nadie para ser bueno, mientras todas las cosas necesitaron de él para ser buenas. ¿Queréis oír cuán singularmente bueno es él? Preguntado sobre ese punto, Jesús respondió: «*Nadie es bueno, sino uno, el Señor*». Esta singularidad de su bondad, ni quiero pasarla brevemente, ni soy capaz de ponderarla congruentemente. Temo que, si paso demasiado aprisa de aquí, sea ingrato; pero también temo que, al meterme a explicarlo, caiga rendido bajo el peso de la loa divina. Aceptadme, pues, hermanos, como pregonero incapaz, para que, aunque no sea cumplida mi explicación de aquella loa, se acepte mi devoción de predicador. Apruébeme Dios la voluntad, perdóneme la realidad (*in Ps* 134, 3).

181. Una dulzura inefable me invade cuando oigo decir «*bueno es el Señor*». Consideradas y aclaradas todas las cosas que veo al exterior, pues de él proceden todas, veo que me gustan, pero me vuelvo hacia aquel de quien proceden, para entender «*que el Señor es bueno*». Y, de nuevo, en cuanto me es dado, me aproximo a él, me siento más íntimo y ensalzado. Porque el Señor es bueno de tal modo, que para serlo no necesita de otras cosas. Finalmente, no alabo estas cosas, prescindiendo de él; en cambio, prescindiendo de todas, le encuentro a él perfecto, digno, inmutable. No busca Dios el bien de otro para crecer, ni teme el mal de nadie, como si fuera a decrecer. ¿Y qué más diré? En la creación encuentro buen cielo, buen sol, buena luna, buenas estrellas y tierra buena. Buenas son las cosas que se producen en la tierra y se sustentan por raíces; buenas son las que andan y se mueven; buenas las que vuelan por el aire, y las que nadan por las aguas. También al hombre le llamo bueno: «*el hombre bueno, del buen tesoro de su corazón saca el bien*». También llamo bueno al hombre que no cayó por soberbia y se convirtió en diablo, sino que permanece unido a su Creador por la obediencia. A todas estas cosas las llamo buenas, pero, sin embargo, voy juntando el calificativo con sus nombres propios: cielo bueno, ángel bueno, hombre bueno.

Mas cuando me refiero a Dios, me parece que nada puedo decir mejor que «*bueno*» a secas. El mismo Señor Jesucristo dijo: «*el hombre bueno*», y también: «*nadie es bueno sino uno, Dios*». ¿No nos estimuló con esa expresión a buscar y distinguir cuál es el bien que es bueno por participación de otro, y cuál es el bien bueno por sí mismo? ¿Cuán bueno es, pues, aquel por quien son buenos todos los bienes? No encontrarás ningún bien que no sea bueno por él. Y como es propiamente un bien que produce los bienes, así es propiamente *el bien*. No es que las cosas que

hizo carezcan de ser. Se le hace injuria a Dios cuando se dice que las cosas que hizo no son. ¿Por qué las hizo, si las cosas que hizo no son? ¿O qué hizo, si lo que hizo no es? Aunque las cosas que hizo son, sin embargo, al tratar de compararlas con él, como si sólo él fuera, dijo: «*Yo soy el que soy*» y «*Dirás a los hijos de Israel: Quien es me envió a vosotros*». No dijo yo soy aquel Señor omnipotente, misericordioso y justo. Si hubiera dicho eso, hubiera dicho realmente la verdad.

Dejando, pues, a un lado todos aquellos calificativos con que Dios puede llamarse y nombrarse, respondió que se llamaba el mismo ser, y como si ése fuera su nombre, dijo: «*esto les dirás; el que es me envió a vosotros*». Porque él es de manera que, en su comparación, no son todas las cosas que por él fueron hechas. Si no se las compara con él, son: porque por su causa son. Pero si se las compara con él, no son. Porque el verdadero ser, el ser inmutable, es el ser exclusivo de Dios. Como el bien de los bienes es el bien, así él es el ser, porque es el ser de los seres (*in Ps* 134, 4).

IV. SOBRE NOSOTROS Y DENTRO DE NOSOTROS

182. Dios... que siempre permanece y no se espera a que sea, ni se teme que deje de ser, sino que por ser el verdadero ser, es el eterno ser (*de ordine* II, 2,6).

183. A Dios, que doquiera es y no está contenido en lugar alguno, no nos acercamos por distancias; no nos separamos de él por lugares. Acercarse a él es hacerse semejante a él (*in Ps* 34, s. 2,6).

184. Tu Dios está íntegro doquiera. Si tú no te desprendes de él, él no llegará nunca al ocaso para ti (*in Joh* 34, 6).

185. Tú eres el ser sumo y no te mudas, ni en ti se consuma el día de hoy; y, no obstante, se consuma en ti, porque en ti están todas las cosas, y no tendrían camino por donde pasar, si tú no las contuvieras; tus años no se disipan, porque tus años son el perpetuo hoy... Muchos de nuestros días y los días de nuestros padres pasaron por tu hoy. De él recibieron su medida tan pronto como llegaron a ser; y pasarán aún otros, que recibirán también su medida en seguida que lleguen a ser; ellos a su modo existirán también. «*Mas tú eres siempre el mismo*», y conviertes en hoy tanto el mañana y el pasado mañana, como el ayer, y el anteayer. Convertirás en hoy el futuro, como ya convertiste en hoy el pasado (*Conf* I, 6,10).

186. Antecedes a todo lo pretérito por la excelsitud de tu eternidad siempre presente; y superas a todo lo futuro, porque es futuro, y cuando llegue será pretérito. Tú, en cambio, siempre eres el mismo y tus años no fallan. Tus años no van ni vienen; mientras estos nuestros años van y vienen, para que todos podamos venir, tus años son todos a la vez y permanecen; los que se van no son empujados por los que se acercan, pues no pasan; en cambio, estos años nuestros serán arrollados, cuando todos hayan dejado de ser. Todos tus años son un día, y tu día no es cotidiano, sino el hoy perpetuo; ese hoy tuyo no cae ante el mañana, pues no ha venido detrás del ayer. Tu hoy es la eternidad (*Conf* XI, 13,16).

187. ¿Qué cosa hay más antigua que Dios, el cual es antes que todo y sin fin y sin principio? Es nuevo para ti que regresas a él, porque tú te hiciste viejo al alejarte (*in Ps* 39, 4).

188. Dios es estable e incomprensible; inmutable, y muda todas las cosas; nunca nuevo, nunca viejo, y lo renueva todo; entrega a los soberbios a la vejez, y ellos no se dan cuenta; obrando siempre, reposa eternamente; recoge sin necesitar de nada, todo lo lleva, llena y ampara; todo lo crea, nutre y perfecciona; busca, sin faltarle nada... Oh Dios, cambias de actividad, y no mudas el consejo; recibes lo que encuentras, y jamás lo perdiste... Se te hacen servicios para que seas deudor, y ¿quién tiene algo que no sea tuyo? Pagas las deudas, sin deber a nadie; condonas las deudas, sin perder nada (*Conf* I, 4,4).

189. Creador de todas las cosas, de quien todas, por quien todas, en quien todas son; esto es Dios, principio inmutable, sabiduría inmutable, caridad inmutable, único Dios verdadero y perfecto, que jamás no fue, que jamás no será, que jamás fue ni será de otro modo. Nada hay más secreto que él; nada más atento. Difícilmente se descubre dónde está, y más difícilmente dónde no está. No todos pueden estar con él, y sin él no puede nadie estar; y, sin embargo, los hombres somos capaces de decir de él todo lo más increíble conveniente y apto (*de quant an* 34, 77).

190. Dios (es)... interior a todo ser, no por intervalo o espacio local, sino por su propia potencia inmutable y excelente, pues en él están los seres todos. Es exterior a toda cosa, pues está por encima de todas. Igualmente, no por espacio o intervalo de tiempo, sino por su eternidad inmutable, es más antiguo que todas las cosas, pues es anterior a todas y es más reciente que todas las cosas, pues es ulterior a todas ellas (*de Gen ad litt* VIII, 26,48).

191. Dios está difundido por doquier, ya que dijo por el profeta: «Yo lleno el cielo y la tierra», y también lo que antes cité de la sabiduría: «Llega de fin a fin con fortaleza, y todo lo dispone con suavidad». También está escrito: «El Espíritu del Señor llenó toda la tierra»; y de él se dice en el salmo: «¿Adónde me apartaré de tu espíritu y adónde huiré de tu rostro? Si subiere al cielo, allí estás; si bajare al infierno, estás presente». Se difunde por doquier sin ser una cualidad del mundo, sino una sustancia creadora del mundo, que gobierna el mundo sin trabajo y lo contiene sin fatiga. No se difunde por espacios locales, como una corpulencia, de modo que la mitad de Dios ocupe la mitad del cuerpo del mundo, y la otra mitad de Dios ocupe la otra mitad del mundo, estando entero en todo el mundo, sino que está entero en sólo el cielo, entero en sóla la tierra, entero en el cielo y en la tierra, no contenido en lugar alguno, sino entero en sí mismo y doquier.

(5,16) Pero hay algo más admirable aún: Dios, que doquier está entero, no habita, sin embargo, en todos. Porque no de todos puede decirse lo que afirma el Apóstol en el texto que antes cité o en este otro: «¿No sabéis que sois templo de Dios y que el Espíritu Santo habita en vosotros?» En sentido contrario dice también: «Quien no tiene el Espíritu de Cristo no pertenece a Cristo»... Luego hemos de confesar que Dios está doquier por presencia de divinidad, pero no por la gracia de la inhabitación...

(5,17) Dios que está doquier, no habita en todos; y aún en aquellos en que habita, no habita de igual modo... Pues, ¿por qué, entre los santos, unos son más santos que otros, sino porque Dios habita más intensamente en ellos?...

(6,18) Dios no es menor si le contiene menos aquel en quien está presente. Porque está íntegro en sí mismo y está en los hombres, no porque necesita de ellos, como si no pudiera estar sin ellos. Así como no está ausente de aquel en quien no habita, y está íntegro y presente aunque el hombre no lo posea, así está íntegro y presente en aquel en quien habita, aunque éste no lo posea totalmente.

(6,19) Porque Dios no se divide para habitar en los corazones o cuerpos de los hombres, dando a éste una parte y otra aquél, como la luz que entra por puertas y ventanas. Más bien lo compararíamos al sonido: éste es algo corpóreo y transitorio, y no lo percibe el que es sordo y lo percibe mal el duro de oído. Y aunque estén a igual distancia todos los que lo perciben, uno lo percibe tanto mejor que otro cuanto su oído es más fino y

tanto peor cuanto más duro es el oído. Sin embargo, el sonido suena del mismo modo y está igualmente presente a todos en el lugar en que están. Pero, ¿con cuánta excelencia puede Dios estar presente e íntegro en todas las cosas, siendo una naturaleza incorpórea, inmutable, viva? No puede dilatarse y dividirse por compases de tiempo, ni necesita de espacio aéreo como sitio para ponerse al alcance de los que están presentes. Permanece en sí mismo en su eterna estabilidad, íntegro en todas y cada una de las cosas, aunque aquellos en quien habita le contengan unos más y otros menos, según sus diferentes capacidades, cuando Dios los ha constituido en templo amadísimo por la gracia de su bondad.

(6,20) Se ha hablado de dones que se dividen por las partes y miembros de un organismo en el que todos a la vez somos un templo, y cada uno de nosotros es un templo, porque Dios no es mayor en todos que en cada uno. Y sucede que uno le contiene más y muchos le contienen menos. Pero cuando el Apóstol dice: «Hay división en los dones», añade en seguida: «Pero es el mismo Espíritu». Asimismo, al conmemorar la división de dones dice: «Todos éstos los obra un solo y mismo Espíritu, que reparte los propios dones a cada uno según quiere». El reparte, pero no se parte, pues siempre es uno y el mismo. Se habló de división de dones como de miembros en el cuerpo. No tienen los oídos la misma función que los ojos, y así todos los miembros distribuidos en concordia ejercen los diversos oficios cuando están sanos, pero gozan de una única, común e igual salud, no diversa ni mayor en una parte y menor en la otra, aunque esos miembros son desiguales. La cabeza de este cuerpo es Cristo y su unidad se pregona en nuestro sacrificio. El Apóstol brevemente lo significó diciendo: «Un solo pan, muchos somos un cuerpo». Mediante nuestra cabeza nos reconciliamos con Dios, porque en Dios está la divinidad del unigénito, que se hizo partícipe de nuestra mortalidad para hacernos partícipes de su inmortalidad (*ep* 187, 4,14ss).

192. Yo no existiera, Dios mío, de ningún modo, yo no tendría ser, si no estuvieses en mí. Como no existiría yo, sino existiere en ti, de quien todo tomó ser, por quien todo es, en quien todo subsiste... ¿Adónde te he de invocar, si estoy en ti? ¿De dónde vas a venir a mí? ¿Adónde me retiraré fuera del cielo y de la tierra, para que venga hasta mí mi Dios, que dijo: «*¿Yo lleno el cielo y la tierra?*». (3,3) ¿Acaso te abarcan el cielo y la tierra, puesto que tú los llenas? ¿O sé que acaso los llenas, y te sobra algo, y así no te pueden abarcar? ¿Y dónde colocarás lo que sobra de ti, una vez llenos los cielos y la tierra? ¿O por ventura no necesitas ser contenido en parte alguna, pues lo contienes todo

tú, pues lo que llenas lo llenas conteniéndolo? No son los vasos, que están llenos de ti, los que te dan estabilidad; y aunque se rompan, tú no te derramas. Mas, cuando te derramas sobre nosotros, no te viertes por el suelo, sino que nos levantas; no te desparramas, sino que nos recoges (*Conf* I, 2,1ss).

193. La sede de Dios está en los corazones de los hombres, de modo que aunque el hombre se caiga de Dios, Dios permanece en sí. No se cae Dios, como si no encontrara dónde estar. Porque te sustenta a ti para que estés en él, no es que se apoye en ti y se caiga, si tú te retiras (*in Ps* 45, 9).

194. «*Y el Espíritu de Dios era llevado sobre las aguas...*» Un amor mísero e indigno se somete a las cosas que ama. Pero hemos de pensar —cuando se trata del Espíritu de Dios, es decir, de su santa benevolencia y dilección— que la Escritura dice que «era llevado», para que no creamos que Dios amaba las obras que iba a hacer porque necesitaba de ellas; las amaba por la abundancia de su beneficiencia. Pensando en eso el Apóstol, al hablar de la caridad, dijo que manifestaría un camino supereminente. Y en otro lugar dijo: «*la supereminente caridad de la ciencia de Cristo*» (*de Gen ad litt* I, 7,13).

195. Es vicio y debilidad del alma deleitarse en sus obras hasta el punto de descansar más en ellas que en sí misma, aislada de esas obras. Tampoco cabe duda de que es mejor en el alma el principio con que ejecuta esas obras, que esas obras mismas que ejecuta. Por eso la Escritura, que nos dice que Dios descansó de todas las obras que hizo, no nos presenta a Dios deleitándose en su obra, como si necesitase ejercitar su actividad, o fuera menor no ejecutándola, o más feliz después de haberla ejercitado. Porque todo lo que procede de Dios es de Dios de tal modo, que a él le debe todo lo que es, mientras él no debe su propia felicidad a las cosas que proceden de él. Se antepuso Dios a las cosas que hizo por puro amor, no santificando el día que comenzó a hacerlas, ni aquel en que terminó..., sino aquel que descansó en sí mismo, una vez terminadas sus obras (*de Gen ad litt* IV, 15,26).

196. Entonces descansarás, Señor, en nosotros, como ahora obras en nosotros: Tu descanso en nosotros será como son estas obras tuyas en nosotros. Mas tú, Señor, siempre descansas, y siempre obras. Ni ves a tiempos, ni te mueves a tiempos, ni descansas a tiempos; y, sin embargo, tú produces las visiones temporales, los mismos tiempos y el fin de los tiempos (*Conf* XIII, 37,52).

197. Más fácilmente nos perdonamos mutuamente si sabemos —o por lo menos creemos con fe firme— que todas aquellas

cosas que se predican de la naturaleza inmutable e invisible, sumamente viva y autosuficiente, no deben medirse por las acostumbradas cosas visibles, mudables, mortales y precarias. Nosotros nos esforzamos por comprender con nuestra ciencia, sin lograrlo, esas cosas que se presentan a nuestros sentidos, o la misma realidad de nuestro hombre interior; pero la piedad filial no obra con imprudencia cuando se enardece ante las divinas e inefables cosas de arriba. Porque no la infla la arrogancia de sus propias fuerzas, sino que la inflama la gracia del mismo Creador y Salvador. ¿Pues con qué entendimiento entenderá a Dios, si aún no comprende ese mismo entendimiento con que quiere comprender a Dios? Si ya ha logrado comprender ese entendimiento, considere con diligencia que nada existe mejor que él en su especie; y vea si distingue allí algunos rasgos de formas, brillos de colores, magnitud de espacio, distancia de partes, extensión de mole, movimientos por intervalos, movimiento de lugar o cosa parecida. Nada de esto descubrimos en esa facultad, que es lo mejor que poseemos en nuestra especie. Es decir, nada de lo dicho descubrimos en nuestro entendimiento, con el que percibimos a nuestro modo la sabiduría. Lo que no descubrimos en nuestra mejor parte, no debemos buscarlo en aquel ser, que es mucho mejor que nuestra mejor parte. De modo que, si podemos, y en cuanto podemos, debemos entender a Dios como un bien sin calidad, grande sin cantidad, creador sin necesidad, presidiendo sin sitio, conteniéndolo todo sin dependencia *(habitus)*, doquier íntegro sin lugar, eterno sin tiempo, productor de las cosas mudables sin propia mutación y sin padecer, ni sentir. Quien contiene a Dios de este modo, aunque no pueda descubrir totalmente lo que es, por lo menos —en cuanto puede— evita piadosamente el sentir de Dios algo que no es (*de Trin* V, 1,2).

V

CRIATURA—CREADOR

Nota previa

Si Dios es el «yo soy» sobre todo y en todo, él tiene que ser el Creador, y todo lo demás es criatura, criatura en todo su ser, vivir y obrar.

Crear es, ante todo, conocimiento, y conocimiento creador. Antes de que un ser sea creado, vive ya como idea en la mente del Creador, y la idea es la causa primordial. Como no hay nada, ni puede haberlo, que no haya sido creado por Dios, se sigue que el conocimiento que Dios tiene sobre las cosas antecede a la existencia real de las mismas, y además que el existir procede de ese conocimiento. Tal conocimiento divino de las cosas es un conocimiento fundamental, que no presupone su objeto, sino que los objetos presuponen el divino conocimiento. La relación fundamental entre criatura y Creador es, pues, ese conocimiento todopoderoso (nos. 198-205).

Por ser conocimiento creador no se trata de un puro conocer, sino de un conocer volitivo, de una consciente voluntad. El estado más hondo que podemos calar en la criatura, como lo más profundo de su vitalidad, es el poder eficaz de esa voluntad consciente, que habla como el alma por medio del cuerpo. Por un lado, deja a la creación un ulterior desarrollo de sus disposiciones, pero cabalmente en esa aparente inhibición se siente más cercano, presente y entrañable el elemento divino de la consciente voluntad. De este modo el saber creador es la relación fundamental entre la criatura y el Creador, pues él se patentiza en su omnipotente voluntad (nos. 206-214).

Tal voluntad es, en consecuencia, el auténtico fundamento de la criatura, que incesantemente se mueve de aquí para allá. Podría la criatura parecer totalmente irreal, pues nada permanece en ella, sino que todo llega para pasar. En efecto, la criatura va viniendo porque va yéndose y, según va viniendo, se va yendo. Sin embargo, percibimos en su fondo un ritmo misericordioso y unificador, en el que se ajustan los más agudos contrastes. Todo parece perpetuo movimiento y contradicción y, sin embargo, se encuentra allá dentro el soporte que mantiene a esa criatura. La

voluntad omnipotente del Creador es, pues, el ser conservador (nos. 215-226).

La más viva oposición dentro de lo creado es la que existe entre el bien y el mal y el cambio más enigmático es el que se realiza del bien al mal y del mal al bien. Aquí, por consiguiente, se decide la omnipotencia del Creador. Es tan soberana, cuando se retira, que deja a la criatura la libertad de decidirse contra él y, por lo mismo, en favor de la nada. Pero aun en ese caso es tan omnipotente, que ordena el mismo mal al servicio del bien. La oposición entre el bien y el mal surge más profundamente de la antítesis entre la misericordia y la justicia, y éste es el misterio más auténtico e insondable de la grandeza de Dios. La relación entre el Creador y la criatura es en definitiva el «bien que todo lo supera» (nos. 227-242).

Así resplandece la plena realidad de la palabra de Jesús Sirach: «Dios es todo», no sólo porque él es la plenitud de la que todo mana, sino más todavía porque Dios es la unidad en la que todos los contrastes se destacan y la que todos los supera. Ser criatura significa anunciar y afirmar al Creador (nos. 243-246).

I. CONOCIMIENTO OMNICREADOR

198. Dios conocía ya todo lo que hizo antes de hacerlo... Conoció todas las cosas antes, no después de hacerlas. Las conoció para hacerlas, no por haberlas hecho. Por lo cual ya eran conocidas, pues no las hiciera quien no las conocía. Con todo, tales cosas, que eran conocidas para poder ser hechas, no comenzaron a ser sino después de haber sido hechas. Quedamos, pues, que para ser rectamente hechas ya eran conocidas antes de ser hechas (*ad Oros* 8, 9).

199. Todas las cosas futuras y temporales —y entre ellas, qué cosas le habíamos de pedir, y cuándo, y quiénes y sobre qué asuntos había o no había de oír— las sabía Dios ya sin principio. No conoció a todas las criaturas espirituales y corporales porque eran, sino que las criaturas son porque él las conoció. Nunca desconoció las cosas que había de crear. Porque conoció, creó; no conoció porque creó. Tampoco conoció las cosas de distinto modo después de crearlas; porque en nada creció su sabiduría con la creación de las mismas, sino que, comenzando ellas a existir como convenía, y cuando convenía, la Sabiduría se quedó como estaba (*de Trin* XV, 13,22).

200. Con esta frase se muestra que todo lo que por él fue hecho ya era vida en él: En esta vida vio todas las cosas cuando las hizo. Y según las vio las hizo. Nada vio fuera de sí mismo, sino que en sí mismo vio las cosas que hizo... Antes de ser hechas, eran ya en él conocidas en aquella forma en que eterna e inmutablemente viven y son vida; y fueron hechas en aquella forma en que cada criatura es dentro de su especie (*de Gen ad litt* V, 15,33).

201. Porque uno es el Verbo de Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, y él es la verdad inmutable. En él y en forma principal están conjuntamente todas ellas, no solamente estas que actualmente existen en esta creación universal, sino también las que fueron o serán, aunque en él ni fueron ni serán, sino que son. Y todas son vida, y todas son unidad y vida superiores. De tal manera fueron hechas por él todas las cosas, que todo lo que se hizo en ellas, no es en Dios sino vida increada (*de Trin* IV, 1,3).

202. Cuando algo va a ser hecho, ya es eterno en el Verbo de Dios, y entonces se hace, cuando está determinado en aquel Verbo, en el cual no hay cuándo, ni oportunidad, porque el Verbo es eterno (*de Gen ad litt* I, 2,6).

203. No son muchas sabidurías sino una sola, en la cual hay cierto inmenso tesoro de cosas inteligibles. En este tesoro están todas las invisibles e inmutables razones de las cosas, aun de las visibles y mudables que por él fueron hechas. Porque Dios no hizo cosa alguna sin saber lo que hacía; eso no podría afirmarse de ningún artífice humano. Ahora bien, si las hizo todas a sabiendas, hizo aquellas que ya conocía de antemano. Por donde nos viene a la mente algo admirable, pero que es verdadero, a saber: que este mundo no puede ser para nosotros conocido si no existe; en cambio, para Dios no existiría si no le fuese conocido (*de civ Dei* XI, 10,3).

204. Su sabiduría simplemente múltiple y uniformemente multiforme comprende todo lo incomprensible con incomprensible comprensión. De modo que si quisiera seguir haciendo cualesquiera otras cosas nuevas y desemejantes, además de las que hizo, no podrían ser para él desordenadas o imprevistas. Ni las prevería al aproximarse el tiempo de hacerlas, sino que las contendría en su eterna previsión (*de civ Dei* XII, 18).

205. ¿Quién de los hombres puede comprender esta sabiduría con que conoce Dios todas las cosas, de modo que ni lo que se dice pasado pasa en él, ni se espera a que vengan las cosas que se dicen venideras, sino que las pasadas y venideras están siem-

pre presentes con las actuales? Dios no piensa cada cosa pasando de una a otra con el pensamiento, sino que en un vistazo abarca conjuntamente todas. ¿Quién, repito, de los hombres poseerá sabiduría, que es también prudencia y también ciencia, cuando no podemos comprender ni siquiera la nuestra?

Porque las cosas que están presentes a nuestros sentidos e inteligencia podemos verlas de algún modo. Y las que ahora están ausentes, pero estuvieron en otro tiempo presentes, las conoce mos por la memoria si no las hemos olvidado. No conjeturamos las cosas pasadas por las futuras, sino las futuras por las pasadas, y aun en ese caso con un conocimiento dudoso. Porque ciertas previsiones nuestras, que casi vemos ya que van a realizarse y son manifiestamente inminentes, hay que atribuirlas a virtud y esfuerzo de la memoria. La memoria, por su parte, parece que se ha de referir, no a las cosas venideras, sino a las pasadas. Esto podemos experimentarlo en aquellos dichos o canciones cuya totalidad sabemos de memoria. Si no viéramos con la imaginación lo que sigue, no pudiéramos decirlo. Y, con todo, para preverlo, no nos ayuda la previsión, sino la memoria, ya que, hasta que se termina todo lo que decimos o cantamos, nada se expresa que no haya sido previsto y contemplado. Al hablar así, no decimos que cantamos de presciencia, sino de memoria; y de aquellos que tienen gran capacidad para proferir muchas cosas en esa forma, decimos que tienen, no gran presciencia, sino gran memoria. Sabemos que esto sucede en nuestra alma, o lo ejecuta nuestra alma, y estamos bien seguros de ello. Mas en cuanto al modo, cuanta más atención quisiéramos poner, tanto más fracasa nuestra investigación y nuestra atención desfallece. Antes de que lleguemos a expresar, o por lo menos a entender, alguna deducción clara, se distrae nuestra atención (*de Trin* XV, 7,13ss).

II. VOLUNTAD OMNIPOTENTE

206. ¿Por dónde sé yo que tú vives, si no veo tu alma? ¿Por dónde lo sé? Responderás: —Porque hablo, porque paseo, porque obro. ¡Estúpido! ¿Por las obras del cuerpo conozco al que vive, y por las de la creación, no puedes conocer tú al Creador? (*in Ps* 73, 25).

207. El mismo mundo, con su ordenada mutabilidad, movilidad y decoro pulquérrimo de todos los seres visibles, proclama que ha sido hecho, y que no pudo ser hecho sino por Dios ine-

fable e invisiblemente grande, invisible, infinitamente hermoso (*de civ Dei* XI, 4,2).

208. Pregunta a la belleza de la tierra, pregunta a la belleza del mar, pregunta a la belleza del amplio y vago aire, pregunta a la belleza del cielo, pregunta al orden de las estrellas, pregunta al sol que clarifica el día con su resplandor, pregunta a la luna que ilumina las tinieblas de la noche, pregunta a los animales que se mueven en las aguas, a los que moran en la tierra, a los que en el aire vuelan, a las almas latentes, a los cuerpos manifiestos, a lo visible que ha de ser regido, a lo invisible que rige; pregúntales a todos y todos te responderán: «Míranos: somos hermosos». Su hermosura es su confesión. ¿Quién hizo estas cosas mudables sino el hermoso inmutable?

En fin, ateniéndonos al mismo hombre, todos pudieron conocer y entender a Dios, Creador del universo mundo. En el mismo hombre, repito, todos preguntaron a los dos, al cuerpo y al alma, por lo que ellos mismos tenían. Veían el cuerpo, no el alma. Mas no veían el cuerpo sino por el alma, pues aunque veían por los ojos, dentro estaba quien por las ventanas de los ojos miraba; si se marcha el inquilino, la casa se cae; al retirarse el espíritu que gobierna, se desmorona el cuerpo gobernado; y porque cae, se llama *cadáver*. ¿No tiene un cadáver los ojos íntegros? Pero, aunque los tiene abiertos, nada ve; tiene oídos, pero se ha ausentado el que escuchaba. Le queda el órgano de la lengua, pero se ha ausentado el músico que la movía. Preguntaron, pues, los hombres, a estos dos, al cuerpo que se ve y al alma que no se ve, y descubrieron que es mejor lo que no se ve; mejor el alma latente que la carne aparente.

Vinieron los hombres a los dos, los contemplaron, discutieron y encontraron que ambos son mudables en la esfera del hombre; el cuerpo mudable por corrupciones, por refecciones, por defecciones, por vida y por muerte. Pasaron al alma y constataron que era mejor, y aunque invisible la admiraron. La encontraron igualmente mudable. Ya quiere, ya no quiere; ya sabe, ya no sabe; ya recuerda, ya olvida; ya teme, ya osa; ya avanza en la sabiduría, ya se hunde en la ignorancia. Vieron que era mudable y la trascendieron para buscar algo inmutable. De este modo, llegaron a conocer a Dios Creador, contemplando estas cosas que creó (*serm* 241, 2,2).

209. Todas las cosas están sometidas a la voluntad de Dios: Dios, es decir, la causa de las cosas. Hace y no es hecho. Las demás causas hacen y son hechas; por ejemplo, los espíritus, máxime si son racionales. En cuanto a las causas temporales, que son

hechas más bien que hacen, no hay que contarlas entre las causas eficientes, pues no pueden sino lo que la voluntad del espíritu hace mediante ellas (*de civ Dei* V, 9,4).

210. ¿Cómo podríamos negar que Dios obra todas las cosas que ahora son creadas, cuando el Señor dice: «Mi Padre obra hasta ahora»? Hay que entender que el descanso del día séptimo se refiere a crear nuevas naturalezas, pero no a administrar las que fueron creadas. El Creador administra la naturaleza de las cosas y todas las cosas van naciendo ordenadamente en sus tiempos y lugares predeterminados: por eso Dios obra hasta ahora (*ep* 205, 3,17).

211. La potencia del Creador y su virtud omnipotente y omniconservante es la causa de la subsistencia de toda criatura. Si tal virtud cesase un momento de gobernar las cosas que creó, cesaría en ese momento toda la hermosura de las criaturas y la naturaleza toda se anonadaría...

(12,23) Siendo nosotros distintos de Dios, estamos en él, no por otra razón, sino porque él sigue produciéndonos y porque en virtud de su actividad lo contiene todo y porque gracias a esa disposición «*en él vivimos, nos movemos y somos*». Es decir, si retirase a las cosas esa actividad suya, no nos moveríamos ni seríamos (*de Gen ad litt* IV, 12,22s).

212. La voluntad de Dios hace a sus ángeles espíritus y a sus ministros fuego ardiente. Preside como desde un excelso, grande y secreto trono los espíritus, que en suma paz y amistad se han fundido al fuego de la caridad en una sola voluntad. Preside como en su casa y en su templo. Esa voluntad se difunde por doquier desde su trono por los movimientos específicos de las mismas criaturas. Primero se dirige a los seres espirituales y luego hacia los corporales. Los utiliza a todos según el inmutable arbitrio de su decreto. Se vale de las cosas corpóreas y de las incorpóreas, de los espíritus irracionales y de los racionales, de los que son buenos por su gracia y de los que son malos por propia voluntad de ellos.

Mas así como los cuerpos inferiores y más groseros son gobernados, dentro de cierto orden específico, por los más potentes y sutiles, así son gobernados todos los cuerpos por el principio vital. A su vez, el espíritu vital irracional es gobernado por el principio vital racional; el pecador y desertor es regido por el espíritu de vida racional, piadoso y justo, y éste a su vez por el mismo Dios. Así toda criatura es gobernada por su Creador, de quien, por quien y en quien fue establecida. Por eso, la voluntad

de Dios es la primera y suma causa de todas las hermosuras corporales y de todos los movimientos. Porque no se hace visible o sensiblemente nada que no haya sido ordenado o autorizado desde la interior, invisible e inteligible aula del sumo Emperador, conforme a la inefable justicia de premios y castigos, gracias y retribuciones, en esta amplísima república universal de la creación (*de Trin* III, 4,9).

213. Una cosa es crear y administrar la creación desde el íntimo y sumo centro de la causa, lo cual es propio del Creador, y otra ejecutar exteriormente una operación según las fuerzas y facultades distribuidas por él, para que lo creado se desenvuelva según sus tiempos y modos. Original y primordialmente fueron creadas todas las cosas en cierta combinación de elementos; pero los seres se van manifestando en sus oportunidades previstas y predispuestas. Como las madres están grávidas de fetos, así el mundo está grávido de causas productoras. Tales causas las crea en el mundo aquella suma esencia, en la que nada nace ni muere, nada empieza a existir, ni fenece. Y no sólo los ángeles malos, sino también los hombres malos pueden aplicar causas oportunas, causas que, aunque no sean naturales, pueden ser aplicadas conforme a la naturaleza. Y entonces aquellas cosas, que están contenidas y ocultas en la secreta matriz de la naturaleza, surgen y vuelven al exterior, en cierto modo, por un desenvolvimiento de las medidas, números y pesos que recibieron ocultamente de Dios, el cual lo dispuso todo en medida, número y peso (*de Trin* III, 9,16).

214. En la semilla están invisible y conjuntamente contenidos todos los elementos, que van apareciendo después según los tiempos en el árbol. Pues eso mismo hay que pensar del mundo. Desde el momento en que creó Dios todas las cosas conjuntamente, el mundo contenía todas las cosas que en él y mediante él fueron hechas. Al ser creado ese mundo, contenía ya el cielo con su sol, luna y estrellas, cuya belleza perdura en el movimiento, la tierra y los abismos, que padecen sus correspondientes variaciones y movimientos y que, asentados en la zona inferior, forman la otra parte del mundo. El mundo contenía todas las cosas que el agua y la tierra produjeron —potencial y causalmente—, y las contenía antes de que ellas fueran naciendo por compases de tiempo, tal como las vamos constatando, y se manifiestan en las obras que Dios obra hasta hoy mismo (*de Gen ad litt* V, 23,45).

III. SER OMNICONSERVADOR

215. Así el verso es hermoso en su género, aunque no puedan pronunciarse dos sílabas a la vez; no puede pronunciarse la segunda si antes no pasa la primera, y así se llega por su orden hasta el fin, para que, al sonar la última sin confundirse con las que sonaron antes, quede ultimada la trabazón y completa la forma y hermosura del verso. Y el mismo arte con que se construye el verso no está sometido al tiempo, de manera que su hermosura se mida por pausas y compases. El arte contiene juntos todos los principios por los que un verso no puede enunciarse todo de una vez, sino que lo anterior va dejando paso a lo posterior. Pero por eso cabalmente es hermoso, porque patentiza en esos ínfimos vestigios la hermosura, que constante e inmutablemente se conserva en el arte del mismo. (43) Así como algunos de gusto pervertido anteponen el verso al arte mismo con que se construye, porque viven más de los oídos que de la inteligencia; así muchos aman las cosas temporales sin preocuparse de la providencia divina creadora y gobernadora de los tiempos. Amando lo temporal, no quieren que pase lo que aman. Y son tan necios como aquel que, al recitar una magnífica composición, quisiere oír perpetuamente una sola sílaba. Lo triste es que tales oidores de versos son raros y, en cambio, todo el mundo está lleno de amadores de las cosas temporales, porque todos pueden oír no sólo un verso, sino todo el poema mientras ningún hombre puede percibir todo el orden de los siglos. A esto hay que añadir que nosotros no formamos parte de un tal poema y, en cambio, hemos sido castigados a formar parte de los siglos. Un poema se deja a nuestro criterio, mientras el proceso existencial se verifica a nuestra costa. A ningún atleta vencido le placen los juegos agonísticos y, sin embargo, ellos son hermosos a costa del vencido. Este es un símbolo de la realidad. Se nos prohíben tales espectáculos porque nos seduce la sombra de las cosas y para que nos apartemos de aquellas realidades de que el atletismo es una sombra. Sólo a los impíos y réprobos no les place la condición y administración de este universo. Mas, a pesar de la miseria de éstos, place el universo a otros muchos que en la tierra son triunfadores y en el cielo son espectadores fuera de peligro. Porque nada justo desagrada al justo (*de vera relig* 22, 42-43).

216. Buenas son las cosas que se corrompen. Tales cosas no se podrían corromper si fuesen sumos bienes, o si no fuesen bienes. Porque, si fuesen sumos bienes, serían incorruptibles; y si

no fuesen bienes, no tendrían esa realidad que se ha de corromper (*Conf* VII, 12,18).

217. Como las antítesis contribuyen a dar belleza al discurso, así la hermosura del mundo se compone de cierta elocuencia no verbal, sino real, por contraposición de contrarios (*de civ Dei* XI, 18).

218. Por menoscabo y sucesión de las cosas se trama la hermosura de los siglos (*de Gen ad litt* I, 8,14).

219. Luego es absurdo que digamos nosotros que no debían menoscabarse las cosas temporales. La razón es que ese orden de cosas está dispuestò de tal manera, que si ellas no se menoscaban, no pueden las venideras suceder a las pasadas, para que se realice la total hermosura de los tiempos en su especie.

Cuanto recibieron, tanto obran y tanto devuelven a aquel a quien deben todo lo que son y en cuanto son (*de liber arb* III, 15,42).

220. Aunque las criaturas decaigan y tiendan a no ser, sin embargo, siempre queda algo de forma para que de algún modo sean; y cualquier forma que quede a una cosa deficiente, procede de aquella forma que no conoce menoscabo, y no permite que los mismos movimientos de las cosas deficientes o proficientes excedan las leyes de sus números. Todo lo que de laudable se advierte en la naturaleza de las cosas, todo lo que sea digno de loa, grande o pequeño, hay que referirlo a la excelentísima e inefable gloria del Creador (*de liber arb* II, 17,46).

221. Así como todo lo que es debe tener un linaje de hermosura, así, aunque sea un bien mínimo, es al fin y al cabo un bien y procede de Dios; que si la suma hermosura es el sumo bien, la mínima hermosura es el mínimo bien; pero todo bien, o es Dios, o procede de Dios. Luego también procede de Dios la mínima hermosura. Lo que se dice de la hermosura puede decirse también de la forma. Porque no en vano se loa lo hermosísimo *(speciossissimum)* tanto como lo formadísimo *(formosissimum)*. Sólo aquello de que Dios hizo las cosas no tiene forma ni hermosura. Y eso no es otra cosa que la nada. Lo que se llama informe, por comparación con las cosas perfectas, si tiene alguna forma, aunque sea mínima e incipiente, ya no es la nada. Por tanto, eso, en cuanto es, viene de Dios. (36) En consecuencia, si el mundo fue hecho de la materia informe, ésta fue hecha de la nada. Lo que aún no ha sido formado, pero de algún modo está incoado para poder ser formado, sólo por beneplácito de Dios es formable; ya que el ser formado es un bien, y por eso ya es un bien la mis-

ma capacidad de recibir forma. El autor de todos los bienes, que da la forma, da también la capacidad de ser formado. Luego todo lo que es, en cuanto es, y todo lo que aún no es, pero ya puede ser, viene de Dios. Eso puede expresarse, de otro modo, así: todo lo formado en cuanto es formado, y todo lo que aún no está formado en cuanto puede ser formado, proviene de Dios (*de vera relig* 18, 35s).

222. La mutabilidad de las cosas mudables es de por sí capaz de todas las formas en las que pueden trocarse las cosas mudables. Y eso de que hablamos, ¿qué es? Si pudiera decirse nada-algo o ser no-ser, así lo llamaría yo; pero de todos modos ya era algo puesto que admite esas hermosuras visibles y compuestas (*Conf* XII, 6,6).

223. Y consideré todas las demás cosas que hay por debajo de ti, y vi que ni eran ni dejaban de ser enteramente. Por un lado eran, pues provienen de ti. Por otro lado no eran, pues no son lo que *es*. Porque verdaderamente *es*, lo que inalterablemente perdura (*Conf* VII, 11,17).

224. Tuve certeza de que tú eras y eres infinito... y eres verdaderamente, pues siempre eres el mismo, mientras todas las cosas provienen de ti, como lo vi por esta prueba indiscutible, a saber: porque son (*Conf* VII, 20,26).

225. En ti están las causas de todas las cosas inestables. Y en ti permanecen inmutables los orígenes de todas las cosas mudables. Y en ti viven sempiternas las razones de todas las cosas irracionales y temporales (*Conf* I, 6,9).

226. Encomienda a la verdad lo que recibiste de la verdad..., y ello subsistirá contigo y perdurará hasta que llegues a Dios, que siempre vive y perdura (*Conf* IV, 11,16).

IV. BIEN SUPEREMINENTE

227. Todos los pecados se contienen en esta única especie, a saber: en apartarse de las cosas divinas y verdaderamente perdurables, para dirigirse a las mudables e inciertas. Aunque éstas estén rectamente dispuestas dentro de su orden y realicen su correspondiente hermosura, sólo el alma perversa y desordenada se somete a ellas. La razón es que, por orden y derecho divino, fue el alma antepuesta a las cosas, para que ellas estén a disposición del alma (*de liber arb* I, 16,35).

228. La voluntad que se retira del bien inalterable y se aplica a su propio bien inferior o exterior, peca. Se vuelve a su propio bien, cuando quiere ser independiente; al bien exterior, cuando se cuida de las cosas ajenas o que no le importan; al inferior, cuando ama el bien en el cuerpo. De este modo, el hombre soberbio, curioso y lascivo cae en aquella vida que, en comparación de la otra, es muerte. Claro que esa vida inferior es también administrada por el gobierno de la divina providencia, que todo lo ordena por sus jerarquías y, según los méritos, distribuye a cada uno lo suyo. Porque aquellos bienes, que apetecen los pecadores, no son malos en modo alguno, ni es mala la misma voluntad libre, que hay que contar entre los bienes intermedios, sino que el mal está en que la voluntad se aparte del bien inmutable y se vuelva hacia los bienes transitorios. Y como esta aversión y conversión no son impuestas sino voluntarias, van seguidas de una justa responsabilidad y castigo (*de liber arb* II, 19,53).

229. Como nadie sobrepuja las leyes del omnipotente Creador, no se le permite al alma librarse de pagar su deuda. O la paga usando bien de lo que recibió, o la paga percibiendo lo que no quiso usar rectamente. Si no paga cumpliendo la justicia, paga sufriendo el castigo. Si no paga haciendo lo que debe, pagará sufriendo lo que debe (*de liber arb* III, 15,44).

230. Elija el hombre lo que quiera para sí. Porque no están las obras de Dios establecidas de tal modo que la criatura constituida en libre albedrío sobrepuje por encima de la voluntad del Creador, aunque obre contra la divina voluntad. Dios no quiere que peques, pues te lo prohíbe. Mas no pienses, si pecares, que un hombre ha hecho lo que ha querido, y a Dios le ha sucedido algo que él no ha querido: porque lo mismo que quiere Dios que el hombre no peque, así quiere perdonar al que peca, para que se convierta y viva. Y del mismo modo quiere castigar al que persevera en el pecado, para que el contumaz no escape a la potencia de la justicia. Elige lo que quieras; que al omnipotente no le ha de faltar un medio para cumplir en ti su voluntad (*in Ps* 110, 2).

231. Cuando castiga a los pecadores no les aplica un mal divino, sino que les abandona al mal de ellos... Cuando castiga Dios, castiga como juez a los que traspasaron la ley. No les infiere un mal divino, sino que los abandona a los males que ellos eligieron, para que reciban una suma de miserias (*in Ps* 5, 10).

232. Son excluidos los impíos de aquella herencia que se posee entendiendo y viendo a Dios, como los ojos enfermos son excluidos de la luz, pues es para ellos pena lo que para los demás

es alborozo... Para los pecadores es amargo el pan de la verdad, y, por eso, odian a la boca que la dice. Ellos mismos pusieron acíbar en Dios cuando, al pecar, cayeron en tal extremo amargo que les incapacita para gustar el alimento de la verdad, del que gozan las almas santas (*in Ps* 5, 14).

233. Porque el mal no es sino esto: ... decaer de la esencia y tender al no ser... Lo que es, tiende a no ser (*de mor Eccl* II, 2,2).

234. Lo que es nada, no puede ser conocido. Tendencia al mal. Unicamente mantén inalterable la piedad para que sepas que viene de Dios cualquier bien que sientas, o entiendas, o de cualquier modo te venga a la mente. No se te presentará ninguna criatura que no venga de Dios y no vacilarás en atribuir a Dios artífice toda cosa en que hallares número, medida y orden. Si suprimes estas tres cosas, nada restará. Si quedase algún principio de forma, sin medida, número y orden, habría que suprimir también esa incoación de forma, que le pudiera servir al artífice como materia perfectible. La razón es que donde hay medida, número y orden, allí hay forma. Si la perfección de forma es un bien, la incoación de forma es ya algún linaje de bien. Así, al suprimir todo el bien, no queda algo, sino que queda puramente la nada (*de liber arb* II, 20,54).

235. Dios siempres es. No fue y no es, no es y no fue; sino que como nunca dejó de ser, así jamás empezó a ser: y doquier está entero. Por lo cual, el alma en él vive, y se mueve y es, y así puede acordarse de Dios..., pero se recuerda para convertirse a Dios, como a un resplandor por el que ya antes había sido tocada el alma en cierto modo, aun cuando estaba apartada de él. Por lo dicho se explica que los impíos también piensan en la eternidad y reprenden y alaban muchas cosas en las costumbres humanas. ¿Con qué reglas juzgan en estos casos, sino con aquellas eternas en las que ellos perciben cómo deben todos vivir, aunque ellos no viven de ese modo? ¿Dónde las ven? No las ven en su propia naturaleza, puesto que estas cosas se ven con la mente, y consta que sus mentes son mudables, mientras aquellas reglas son inmutables, como lo verá quien considere ambas cosas. Tampoco las ven el hábito mental, puesto que aquellas son reglas de justicia, mientras consta que sus mentes son injustas.

¿Dónde están escritas esas reglas por las que ellos conocen lo justo y lo injusto, por las que ven que hay que tener lo que ellos no tienen? ¿Dónde están escritas, sino en el libro de aquella luz que se llama verdad? Desde este libro se traslada toda la ley justa y se copia en el corazón del hombre que obra la justicia no

por emigración, sino por impresión de tal ley. Así, la imagen pasa del anillo a la cera sin separarse del anillo. Quien no obra, pero ve que hay que obrar, se separa de aquella luz, pero la luz le toca a él. Finalmente, el que ni siquiera ve lo que debe ser, tiene mayor excusa en su pecado, porque no traspasa una ley conocida; pero en cuanto se le advierte y él lo reconoce, también él es tocado por la verdad doquier presente (*de Trin* XIV, 15,21).

236. En tanto es bueno todo lo que es en cuanto tiene una semejanza con el sumo bien, aunque esa semejanza sea imperfecta. Si la semejanza está en la misma naturaleza, será recta y ordenada. Si la semejanza está en el vicio, será torpe y perversa. Las almas, aun en su pecado, pretenden imitar a Dios, aunque con una soberbia invertida y, por decirlo así, con una libertad servil (*de Trin* XI, 5,8).

237. Del conjunto de todas las cosas se forma la hermosura admirable del universo. (11,3) En la cual, aquello que se llama mal, está bien ordenado y colocado en su lugar; hace que resalte el bien, para que éste agrade más y sea más laudable por el contraste con el mal. Porque el Dios omnipotente, sumo bien, no permitiría que existiese algo malo en sus obras si no fuese tan omnipotente y bueno, que sabe sacar bien aun del mismo mal. ¿Y qué otra cosa es lo que llamamos mal, sino una privación del bien?... (13,4) Luego no existe eso que se llama mal, sino que sólo existe el bien. El bien que carece de todo mal es un bien íntegro; el bien que tenga un verdadero mal es un bien viciado o vicioso; pero jamás se da el mal donde es nulo el bien. Y lo admirable es esto: toda la naturaleza, que en cuanto naturaleza es un bien, en cuanto viciosa es un mal; luego parece que se debe decir que sólo lo malo es bueno y que sólo es bueno lo que es malo. Porque toda naturaleza es un bien y ninguna cosa sería mala si la misma cosa que es mala no fuese naturaleza. Luego sólo el bien puede ser malo. (14,4) Por donde, en estos contrarios que se llaman el bien y el mal falla aquella regla de los dialécticos que dice que dos contrarios no pueden estar en un mismo sujeto..., puesto que... el bien y el mal son dos contrarios, y no sólo pueden caber juntos, sino que el mal no puede darse sino con el bien y en el bien, aunque el bien puede estar sin el mal (*enchir de fide* 10, 2ss).

238. En nuestra malicia queremos que Dios sea misericordioso, de tal modo que no sea justo. Otros, fiados en su justicia, quieren que Dios sea justo, de manera que no sea misericordioso. Pero Dios evidencia y ejercita ambas propiedades a la vez: ni su misericordia excluye a su justicia, ni su justicia quita nada a su

misericordia. Es misericordioso y justo al mismo tiempo (*serm* 22, 5).

239. Cuando juzgan los hombres, obran a veces contra la justicia, vencidos por la misericordia. Parece que en ellos hay misericordia, pero no juicio. Otras veces, al querer mantener un juicio rígido, se olvidan de la misericordia. Pero Dios, ni en la bondad de su misericordia olvida su justicia, ni al juzgar con severidad olvida la bondad de su misericordia (*in Ps* 100, 1).

240. Dios prevé los que han de ser buenos y los crea. Prevé los que han de ser malos y los crea. Se ofrece a los buenos para ser gozado; a los malos otorga también muchos de sus dones. Perdona misericordiosamente y castiga justamente; o bien castiga misericordiosamente y perdona justamente. Nada teme de la malicia ajena; nada necesita de la justicia ajena; nada gana con las obras de los buenos, pero da a ganar a los buenos con las obras de los malos (*de Gen ad litt* XI, 11,15).

241. Esto es propio de Dios, ser lo contrario de los inicuos. Así como los inicuos usan mal de las obras buenas de Dios, así, por el contrario, Dios usa bien de las obras malas de los inicuos... De todos los bienes de Dios... usa mal el malo. Por el contrario, de los males de los hombres usa bien el bueno. ¿Y qué bien mayor que el único Dios? Cuanto mejor es Dios, tanto mejor usa de nuestros males... Lo que hace el malo con el mal uso, le daña a sí mismo, sin destruir la bondad de Dios. El artífice lo utiliza a él, y no sería buen artífice si no supiera utilizarlo dejándolo en su ser (*in Joh* 27, 10).

242. Por donde se ve que las cosas, ya causen daño, ya sufran daño, ora causen agrado, ora reciban agrado, insinúan y predican la unidad del Creador (*de liber arb* III, 23,70).

V. TODO

243. Dios, por quien las cosas, que por sí mismas no serían, tienden al ser; Dios, que ni siquiera permites que perezcan aquellas cosas que recíprocamente se destruyen; Dios, que de la nada creaste este mundo, que todos los ojos declaran pulquérrimo; Dios, que no haces el mal y permites que exista para que no suceda otra cosa peor; Dios, que a los que verdaderamente se acogen a lo que verdaderamente es, muestras que el mal es nada; Dios, por quien el universo, aun con su parte siniestra, es perfecto; Dios, de quien no proviene ninguna disonancia total, pues

lo peor hace que resalte lo mejor; Dios, a quien ama todo lo que puede amar, consciente o inconscientemente; Dios, en quien todo es; para quien no es torpe la torpeza de la creación, a quien no daña la malicia ni engaña el error de la criatura (*Solil* I, 1,2).

244. Dios, verdad, en quien, de quien y por quien son verdaderas todas las cosas que son verdaderas. Dios, sabiduría en quien, de quien y por quien saben todas las cosas que saben. Dios, verdadera y suma vida, en quien, de quien y por quien viven todas las cosas que verdadera y sumamente viven. Dios, felicidad, en quien, de quien y por quien son felices todas las cosas que son felices. Dios, bien y hermosura, en quien, de quien y por quien son buenas y hermosas todas las cosas que son buenas y hermosas. Dios, luz inteligible, en quien, de quien y por quien lucen inteligiblemente todas las cosas que lucen inteligiblemente. Dios, cuyo reino es todo el mundo, a quien ignora el sentido. Dios, de cuyo reino se traslada la ley a nuestro reino. Dios, de quien separarse es caer, a quien convertirse es resucitar, en quien permanecer es perdurar. Dios, de quien salir es morir, a quien volver es revivir, en quien habitar es vivir. Dios, a quien nadie pierde sino equivocado, a quien nadie busca sino amonestado, a quien nadie encuentra sino purificado. Dios, a quien dejar es tanto como perecer, a quien entender es tanto como amar, a quien ver es tanto como poseer. Dios, hacia quien nos empuja la fe, nos eleva la esperanza, nos estrecha la caridad (*Solil* I, 1,3).

245. Dios, por quien bien servimos y bien dominamos; Dios, por quien averiguamos que es ajeno lo que creíamos nuestro, y nuestro lo que creíamos ajeno; Dios, por quien las cosas menudas no nos disminuyen; Dios, por quien nuestra mejor parte no está sometida a la peor... Dios, que nos desnudas de aquello que no es, y nos revistes de aquello que es; Dios, que nos vuelves a llamar al camino; Dios, que nos acercas a la puerta; Dios, que haces que la puerta se abra a los que llaman (*solil* I, 1,3).

246. Dios, por cuyas leyes giran los polos, recorren sus órbitas los astros, el sol rige el día, y la luna templa la noche, y se gobierna el mundo por sus días en la sucesión de la luz y de las tinieblas; por sus meses, en los crecientes y menguantes; por sus años, en el turnarse de la primavera, verano, otoño e invierno; por sus lustros, en la perfección del curso solar; por sus grandes períodos; por el retorno de las estrellas a su punto de partida. Todo el mundo —repito— mantiene la mayor constancia efectiva en cuanto lo permite la materia sensible. Dios, por cuyas leyes sin fin ni menoscabo, ni se permite una perturbación en el inestable equilibrio en las cosas mudables y se ajustan sin falta los frenos

de los siglos, que ruedan en una semejanza de estabilidad. Dios, por quien el albedrío del alma es libre y están distribuidos los premios a los buenos y los castigos a los malos, fija necesariamente y en todo. Dios, de quien provienen hasta nosotros todos los bienes, por quien nos son prohibidos todos los males. Dios, sobre el cual nada; fuera del cual nada; sin el cual nada es. Dios, bajo el cual todo, en el cual todo, con el cual todo es (*Solil* I, 1,4).

VI

ESPIRITU—DIOS

Nota previa

En su conocimiento creador y en su libertad omnipotente Dios es espíritu (V). Y puesto que se revela en el más íntimo acto espiritual del alma fundamentalmente (I), el espíritu humano creado es su imagen más profunda. Mas tratándose de las «profundidades de Dios», que sólo el espíritu de Dios puede penetrar (1 Cor 2,10), tal imagen en su más alto grado sólo es accesible a una inteligencia que brota de la fe (II). En la «unión con Dios en el espíritu» (1 Cor 6,17), Dios, el espíritu, manifiesta su imagen en el espíritu creado. Pero aun entonces se produce la extrema oscuridad de todo conocimiento «en la luminosa tiniebla» de la incomprensibilidad. Cuanto más se acerca él, más claro se descubre que es él siempre mayor. Deus semper maior.

La vida espiritual de la criatura gira en torno a dos ideales: la claridad y la libertad. La claridad es posible tan sólo en virtud de un libre dominio. La misma libertad es una claridad en acción. La claridad, por su misma esencia, dice «verdad». La libertad tiene, como latido propio, «la bondad que se difunde». Aquí tenemos los primeros radicales rasgos que, a la luz de la fe de la revelación, apuntan a las profundidades de Dios. ¿No es el Hijo la verdad en Dios? ¿No es el Espíritu Santo, el amor en Dios? (nos. 247-249).

Esos rasgos de la imagen se hacen más y más claros. En la escala que va de lo infraespiritual a lo espiritual (dentro de la creación), se compenetra un triple acorde. En la simple existencia, eso significa: consistencia, forma, orden. En la vida espiritual se denomina: consistir en sí mismo, conocerse a sí mismo, tomar posesión de sí mismo. De ahí saltan tres términos: eternidad, verdad, amor. ¿No es el Padre principio eterno en Dios, el principium sine principio? *¿No es el Hijo la verdad, la idea primordial y la forma primordial de las cosas? ¿No es el Espíritu Santo, en cuanto amor de Dios, el espíritu creador que unifica en el orden todo lo creado? (250-260).*

Estos bosquejos y vestigios se van completando en una genuina «imagen» (imago Trinitatis) *en cuanto que, por una parte es mejor investigada la esencia del espíritu creado y, por otra parte,*

la revelación de vida tripersonal de Dios se nos manifiesta más cercana. El fundamento de la vida espiritual es su misteriosa inmediatez a sí misma, pues por ella está ininterrumpidamente presente a sí misma. Es una constante «memoria de sí misma», memoria sui. *A ella corresponde un consciente conocimiento de sí, y con eso un poder salir de sí y trascenderse* intellectus sui *en cuanto* verbum sui. *Pero el sentido propio de este trascenderse a sí mismo es la unión profunda consigo mismo,* voluntas sui.

De lo primero sale lo segundo, para reunirse en lo tercero, que brota de lo primero y de lo segundo, identificándose con lo primero, en una reflexión completa. ¿No es esta la imagen de una vida tripersonal y, con ello, la imagen de Dios? Sólo que en la criatura, por ser compuesta y sucesiva, se trata de formas de autocomprensión, mientras que en Dios, por ser simple, cada persona es Dios y los tres son un Dios. Además, en la criatura no se da una autocomprensión simple, sino que va encuadrada en la visión del mundo, realizándose en ella por reflexión, y dependiendo de ella. En cambio, en Dios se da la ilimitada libertad del infinito en sí mismo. Es pues una imagen, que en su sentido incomprensible, consiste en sí misma, trascendiéndose a sí misma. No es una imagen en la que Dios sea comprendido, sino que no es otra cosa que el ser eficaz y comprensiblemente arrancada de sí misma por encima de sí misma, e introducida en las insondables profundidades de Dios. Dios se manifiesta del modo más claro en la profundidad del espíritu humano para asumir irresistiblemente al hombre y en él a toda la creación, y dejarle absorto en las profundidades de la «luz inaccesible» (nos. 261-270).

I. VERDAD Y BONDAD

247. Mientras alentamos desde nuestro abismo hacia la alta cumbre, forma ya parte de un gran conocimiento el saber qué cosa no es Dios, aunque no podamos aún saber qué cosa es; no es tierra, ni cielo, ni cosa parecida a la tierra o al cielo, ni nada parecido a lo que vemos en el cielo, ni a lo que quizá no vemos, pero que hay en el cielo. Si valiéndote de la fantasía aumentaras todo lo posible la luz del sol, haciéndola mayor o más clara mil veces, tampoco es Dios eso. Si evocaras los espíritus angélicos que animan los cuerpos celestes y que los mudan y trasladan según el libre albedrío con que sirven a Dios, y si todos esos millares de millones se reúnen en uno, tampoco eso es Dios. Y si imaginas esos mismos espíritus sin cuerpo, lo cual es muy difícil para el pensamiento carnal, tampoco eso es Dios.

Míralo bien, si puedes, alma agobiada por el cuerpo corruptible y cargada con muchas y varias imaginaciones terrenas; míralo bien, si puedes: «Dios es la verdad». Está escrito «*que Dios es luz*», no como la que ven estos ojos, sino como la que ve el corazón, cuando oyes que «*es la verdad*». No vayas a buscar qué es la verdad, porque al momento las brumas de las imágenes corporales, y las nieblas de las fantasías te saldrán al paso y perturbarán la serenidad que te invadió en el primer momento cuanto te dije «*verdad*». Atente a este primer momento en que te cruzó el alma un relámpago cuando te dije «*verdad*», y mantente en él si puedes. Resbalas hacia estas cosas acostumbradas y terrenas. ¿Cuál es este peso que te hace resbalar, dime, sino el aglutinante de la apetencia de las cosas tangibles y de los errores de la imaginación? (*de Trin* VIII, 2,3).

248. Ciertamente no amas sino el bien; porque buena es la tierra con la elevación de sus montañas y la eminencia de sus colinas y con la llanura de sus campos. Buena es la quinta amena y fértil. Buena es la casa iluminada, amplia, y dispuesta en miembros que se correspondan. Buenos son los cuerpos de los animales vivos. Bueno es el aire templado y salubre. Bueno es el manjar suave y apto para la salud. Buena es la salud sin dolores ni fatiga. Bueno es el rostro del hombre con su disposición simétrica, con su alegría afectiva, con su clara tez. Buena es el alma del amigo con la dulzura de la unanimidad y de la fe del amor. Bueno es el varón justo. Buenas son las riquezas que prestan comodidad. Bueno es el cielo con su sol, luna y estrellas. Buenos son los ángeles con su santa obediencia. Bueno es el lenguaje que enseña suavemente y amonesta oportunamente al que escucha. Buena es la canción, grave por sus números y sentencias. ¿Para qué más y más?...

Hay que buscar el bien del alma; no un bien sobre el que revoloteas enjuiciando, sino un bien al que te adhieres amando. Y ¿cuál es ese bien sino Dios? No es el buen ánimo, ni el buen ángel, o el buen cielo, sino el bien bueno. Quizá se comprenda mejor lo que quiero decir. Cuando oigo que se dice «alma buena», oigo dos palabras y entiendo dos cosas en esas palabras. Entiendo qué es alma y qué es bondad. Ahora bien, para que existiese el alma, nada hizo ella, pues aún no existía ese ser que tenía que influir para que el alma existiese. En cambio, para que el alma sea buena, veo que tiene que intervenir la voluntad. Y no porque la naturaleza del alma no sea buena, pues por algo se dice, y con razón, que es mejor que el cuerpo, sino que se dice que el alma no es todavía buena, porque le falta la intervención de la volun-

tad, por la que el alma será más excelente. Si tal actividad voluntaria falta, se culpa al alma con razón y se dice que no es buena, porque dista mucho de otra alma que ejercita esa actividad; y como esta alma es laudable, la otra es vituperable, por no ejercer esa acción. Mas cuando el alma obra y se hace buena, eso acontece porque se vuelve hacia algo que no es ella misma. ¿Y hacia dónde se ha de volver para hacerse buena, sino hacia el bien que ama y apetece y consigue? Por eso, si de nuevo se hace el alma no buena, separándose del bien, ya no tendría hacia donde volverse otra vez por la enmienda voluntaria, si no siguiere permaneciendo en ella ese bien del que se apartó.

(3,5) No habría bienes mudables, si no hubiera bien inmutable. A veces oyes decir: este bien o el otro. En otro sentido, estos bienes pudieran llamarse no-bienes. Si cuando oyes eso, puedes percibir el bien mismo de que participan los otros bienes; si puedes percibir el bien separado de esos bienes, que son bienes por participación, entiendes ya al mismo bien. Si, pues, pudieres percibir el bien por sí mismo, prescindiendo de los otros, percibirás a Dios. Y si te adhieres a él por amor, al momento serás dichoso.

Si amamos las cosas porque son buenas, deberíamos avergonzarnos de apegarnos a ellas, y de no amar al bien mismo por el que son buenas. El alma, por sólo ser buena, no es buena todavía en sentido de conversión hacia el bien inmutable. Pero, como dije, esa alma nos agrada hasta el punto de que la preferimos a la luz misma corpórea; si la comprendemos bien, no nos complace en sí misma, sino por el arte con que fue hecha. La aprobamos, después de ser hecha, en la divina luz donde vemos que estaba antes de ser hecha. Ahora bien, antes de ser hecha estaba en la verdad y sumo bien. Sólo el bien, que recibe su bien de otro bien, puede aumentar o disminuir.

El alma, pues, se convierte, para ser buena, al mismo bien por el que es alma. Porque la voluntad natural sólo vale para la perfección en el bien, cuando por esa conversión de la voluntad se ama aquel bien de donde procede. Pero no se pierde el ser por la simple aversión de la voluntad. Por la aversión del sumo bien, pierde el alma el ser buena alma; pero no pierde el ser alma, y el ser alma es ya de por sí mayor bien que ser cuerpo. Es que la voluntad pierde lo que la voluntad adquiere.

Ya existía el alma, que podía convertirse hacia aquel que le dio el ser; pero no existía el querer-ser antes de ser. Y tal es nuestro bien, en el cual vemos si debía de ser eso que creemos que debía o debe ser. Y cuando no sabemos si una cosa debía de ser, miramos a ese bien y en él vemos que lo que no debía de ser, no

pudo ser. Este bien no está situado lejos de cada uno de nosotros. En «*él vivimos, nos movemos y somos*» (*de Trin* VIII, 3,4s).

249. Cuando quiero hablar de Cartago, escudriño en mi interior para hablar, y en mí mismo encuentro la imagen de Cartago. Pero ya percibí otrora a Cartago por el cuerpo, es decir, por el sentido corporal, pues estuve presente en ella, y la vi y la sentí y la retuve en la memoria para encontrar en mí su nombre cuando quisiere nombrarla. Esa imagen que dejó en mi memoria es su verbo. No me refiero al sonido trisílabo, que decimos «Cartago», o a ese mismo vocablo que se pronuncia imaginaria y tácitamente por compases de tiempo; lo que yo contemplo en mi alma, cuando pronuncio esa voz trisílaba antes de expresarla, eso es su verbo. Así también, cuando quiero hablar de Alejandría, a la que jamás vi, dentro de mí tengo presente una imagen de ella. Porque he oído a muchos y he creído que es una gran ciudad, pues así me lo han contado, y en mi alma he fingido una imagen de ella a mi modo y manera. Este es el verbo de Alejandría que yo guardo, cuando quiero nombrarla, antes de proferir esa voz pentasilábica, voz que casi todo el mundo conoce. Cierto que si yo pudiese sacar de mi fantasía esta imagen y exponerla a la vista de los que conocen a Alejandría, todos dirían a una: «no es ella». Si decían «sí que es ella», yo quedaría profundamente admirado, contemplándola bien en mi alma, es decir, contemplando esa imagen que es como su pintura. Y yo mismo nunca podría saber si es ella, sino que tendría que creer a los que la han visto.

Pero yo no busco de este modo lo que es justo, ni lo verifico de este modo, ni lo contemplo de este modo, cuando lo expreso; ni lo apruebo de ese modo, cuando oigo, como si con los ojos hubiese visto alguna vez cosa semejante, o la hubiera percibido por algún sentido corporal, o lo hubiera oído a los que la percibieron de este modo. Cuando digo a sabiendas: «justa es el alma que mediante la ciencia y la razón da a cada uno lo suyo en su vida y costumbres», no me figuro una cosa ausente como Cartago, ni me finjo lo que puede ser como Alejandría, corresponda o no corresponda a la realidad mi ficción; sino que me figuro algo que está presente, y está dentro de mí, aunque no soy yo ese objeto que contemplo, y muchos aprobarán esa sentencia, si la oyen. Y quien me oye, y apruebe a sabiendas mi sentencia, ve eso mismo dentro de sí, aunque personalmente él no sea el objeto que ve. Cuando lo dice el justo, ve y dice lo que él es. ¿Y dónde lo ve él sino en sí mismo?

La maravilla está en que un alma vea dentro de sí lo que no ha visto en otra parte, y vea la verdad, y vea una verdadera alma

justa; en que ella sea alma, pero no justa, y, sin embargo, vea la sentencia justa dentro de sí misma. ¿Acaso hay otra alma justa dentro del alma no justa? Y si no la hay, ¿a quién ve dentro de sí, puesto que mira y define qué es un alma justa, y el sujeto la ve en sí mismo, a pesar de que él mismo no es justo?

¿O, acaso eso que el alma no justa ve no es la verdad interior que está presente a toda alma capaz de contemplarla? No todos son capaces, y los que lo son, no todos son eso mismo, que contemplan, es decir, no todas las almas son almas justas, aunque puedan ver y definir qué es un alma justa. Si las almas son capaces, ¿por dónde pudieron serlo sino adhiriéndose a aquella misma *forma* que contemplan, para ser por ella formados, y convertidos en almas justas? Tales almas no sólo ven y afirman que únicamente «es justa el alma que mediante la ciencia y la razón da a cada uno lo suyo en su vida y costumbres», sino que ellas mismas tienen tales costumbres y viven justamente, dando a cada uno lo que es suyo *para no deber nada a nadie, sino amarse recíprocamente.*

¿Y cómo se adhieren a aquella forma sino amando? ¿Por qué, pues, amamos a uno a quien creemos justo, y no amamos a la forma misma, en la cual vemos en qué consiste un alma justa, para que nosotros seamos también justos? ¿Es que de hecho amamos a esa forma —ya que sin ella no amaríamos tampoco al que creemos justo—, pero mientras no somos justos, la amamos tan poco, que no podemos ser justos? En todo caso, el hombre, que es tenido por justo, es amado por la forma y la verdad, que el amante contempla y entiende en sí mismo. En cuanto a la forma o la verdad, no puede ser amada más que por sí misma. Pues no existe cosa semejante a ella fuera de ella. Pero si no conociéramos esa «forma», podríamos amarla valiéndonos de la fe, como si hubiésemos conocido otra cosa semejante. Porque todo lo que ves semejante a la forma es la misma forma, y nada se le asemeja porque sólo ella es tal cual es...

(9,13) Si, en primer término, no amáramos esa «forma» que siempre vemos, estable e inmutable dentro de nosotros, no amaríamos a san Pablo, cuando la fe nos dice que su vida se ajustó y conformó a esa «forma», mientras estaba en carne. Pero no sé cómo nos excitamos más y más al amor de esa misma «forma» por esa fe, con la que creemos que alguien vivió conforme a la «forma», por la esperanza con que esperamos que nosotros podremos vivir del mismo modo, siendo hombres. Así vivieron otros que lo eran, hasta el punto de que lo deseemos ardientemente, y lo pidamos confiadamente. De este modo, el amor a la

«forma» hace que amemos la vida de los santos, creyendo que vivieron conformes a ella y viceversa; su vida creída por nosotros nos excita a un amor más ardiente de la misma «forma», de modo que cuanto más ardientemente amamos a Dios, tanto contemplamos con mayor certeza y pureza, pues contemplamos en él esa «forma» inmutable de justicia, según la cual juzgamos que debe vivir el hombre (*de Trin* VIII, 6,9ss).

II. SER, SABER, QUERER

250. En lo que atañe a aquella suma, inefable, incorporal, o inmutable naturaleza que, sea como sea, hemos de contemplar con la inteligencia, en nada se ejercita mejor la mirada de la mente humana, que en la misma humana mente —orientándola, como es natural, la regla de la fe—. El hombre tiene la mente en su propia naturaleza, y por ella aventaja tanto a los animales como a las otras partes de su misma alma. A la mente se le ha dado una cierta vista de las cosas invisibles. A ella se remiten los mismos sentidos corporales en todo lo que hay que juzgar, pues preside honrosamente en lugar superior e interior. Sobre ella nada hay. A ninguna dirección tiene que someterse, sino a la de Dios (*de Trin* XV, 27,49).

251. Disputando allí, tratamos de despertar la atención de nuestra mente, para entender aquella excelentísima e inmutable naturaleza, que no es nuestra mente. La contemplamos de modo que no estuviera lejos de nosotros, y estuviese por encima de nosotros; no me refiero a lugar, sino a su propia, venerable y admirable presencia, de tal modo que pareciera que estaba en nosotros con su resplandor presente (*de Trin* XV, 6,10).

252. Quisiera yo que los hombres consideraran estas tres cosas en sí mismos... ser, saber, querer. Porque yo soy, sé y quiero. Soy, sabiendo y queriendo. Sé que soy y que quiero. Quiero ser y saber. Vea quien pueda estas tres cosas distintas, y verdaderamente distintas... Mas si alguno hubiere descubierto algo en este punto, y lo hubiera expuesto, no vaya a pensar que ya ha descubierto aquella Trinidad que está por encima de las tres cosas, que es inmutable, que sabe inmutablemente y quiere inmutablemente. ¿Quién podrá comprender si la Trinidad está compuesta de estas tres cosas; o si en cada una de las personas se hallan las tres cosas, de modo que la entera terna esté en cada una de las tres personas; o si ambas combinadas se dan a un

tiempo de un modo maravilloso en una simplicidad, que es a la vez una multiplicidad, teniendo en cuenta que la Trinidad es su propio e infinito fin, por el que se conoce y se basta a sí misma inmutablemente en la inmensa grandeza de su unidad? (*Conf* XIII, 11,12).

253. Somos hombres creados a imagen de nuestro Creador, de quien es la verdadera eternidad, la eterna verdad, la eterna y verdadera caridad. Por eso en las cosas que están por debajo de nosotros, contemplamos que no serían en modo alguno, ni estarían contenidas en especie alguna, ni apetecerían orden alguno, ni lo tendrían, si no fueran hechas por aquel que sumamente es, que sumamente es sabio, y que sumamente es bueno; mientras vamos recorriendo las cosas que Dios con una inmutabilidad admirable hizo, anotemos esas ciertas huellas que él imprimió en unas partes más y en otras menos; contemplemos en nosotros su imagen, y como aquel hijo menor del evangelio volvamos sobre nosotros mismos, y elevémonos para volver a Dios, de quien nos apartamos pecando. Allí nuestro ser no sufrirá muerte, nuestro conocer no admitirá error, y nuestro querer no encontrará tropiezo (*de civ Dei* XI, 28).

254. La esencia de Dios, por la cual es, nada tiene de variable en absoluto ni en su eternidad, ni en su verdad, ni en su voluntad. Porque allí es eterna la verdad y eterna la caridad; es verdadera la caridad y verdadera la eternidad; es cara la eternidad y cara la verdad (*de Trin* IV, Proem).

255. En Dios hemos de buscar las causas del subsistir, la razón del entender y el orden del vivir... El hombre fue creado de forma que la mente que sobresale en él, esté en contacto con aquel que lo sobrepuja todo, es decir, con el único, óptimo y verdadero Dios, sin el cual ninguna naturaleza subsiste, ninguna doctrina instruye, ningún uso aprovecha. Por consiguiente, busquémosle a él, en quien están seguras para nosotros todas las cosas; contemplémosle a él, en quien son ciertas para nosotros todas las cosas; amémosle a él, en quien son para nosotros caras todas las cosas (*de civ Dei* VIII, 4).

256. Todos estos seres, que fueron creados por un arte divino, muestran en sí cierta unidad, belleza y orden. Porque cualquiera cosa que es, es una, como, por ejemplo, la naturaleza de los cuerpos y el genio de las almas; además, está constituida dentro de una especie, por ejemplo, la figura y cualidad de los cuerpos, la doctrina y las artes de las almas. Finalmente, persiguen y guardan un orden, como, por ejemplo, el peso y colocación de

los cuerpos, el amor y el placer de las almas. Es menester, pues, que cuando estudiemos al Creador de las criaturas, percibamos la Trinidad, cuya huella se descubre en la criatura como es natural. Porque en aquella suma Trinidad reside el origen de todas las cosas, la perfectísima belleza y el beatísimo deleite. Así, pues, esas tres cosas parecen determinarse recíprocamente, y en sí son infinitas. Sólo que en las cosas temporales, cada una de las tres cosas no equivale a las tres juntas, y más son dos que una; en cambio, en aquella suma Trinidad, una cosa es tanto como tres juntas y dos juntas son tanto como una. Y en sí son infinitas. Cada propiedad está en cada persona y todas en cada persona, y cada una en todas las personas, y todas las propiedades en todas las personas y uno es todo (*de Trin* VI, 10,12).

257. No existe naturaleza alguna, ni sustancia que no contenga o lleve consigo estos tres elementos: primero, el ser; segundo, el ser esto o lo otro; tercero, la permanencia a toda costa en su ser. Lo primero evidencia la causa misma natural de que todas las cosas proceden. Lo segundo revela la especie, según la cual las cosas son fabricadas y en cierto modo formadas. Lo tercero manifiesta la permanencia en la que, por decirlo así, todo ser se mantiene. Si pudiera darse un puro ser que no sea esto o aquello y que no permanezca en su ser; si pudiera darse esto o aquello, pero sin ser y sin esa permanencia obstinada en el propio género; finalmente, si pudiera darse que algo se mantenga en su género con toda la obstinación propia de ese género, pero sin ser, y sin ser esto o aquello, entonces podría darse que, dentro de aquella Trinidad, una persona haga algo con exclusión de las otras dos. Pero si adviertes la necesidad de que todo lo que es sea automáticamente esto o aquello y permanezca obstinadamente en su género, entonces nada hacen las tres personas separadamente (*ep.* 11, 3).

258. Toda la Trinidad se nos manifiesta en sus obras. De aquí proviene el origen, la formación y la beatitud de la ciudad santa... Pues si se pregunta: ¿de dónde viene la ciudad?, se contesta: Dios la fundó. Si se pregunta: ¿de dónde viene su sabiduría? Se replica: Dios la ilumina. Finalmente, si se pregunta: ¿de dónde le viene su felicidad? Se responde: goza de Dios. Subsistiendo, es modificada; contemplando, es ilustrada; uniéndose, es recogida. Es, ve, ama. En la eternidad de Dios subsiste; en la verdad de Dios luce; en la bondad de Dios goza (*de civ Dei* XI, 24).

259. Oh señor, tú solo sabes cómo eres tú; eres inmutable, y sabes inmutablemente y quieres inmutablemente. Y tu esencia

sabe y quiere inmutablemente, y tu ciencia es y quiere inmutablemente, y tu voluntad es y sabe inmutablemente (*Conf* XIII, 16,19).

260. Oh eterna verdad, oh verdadera caridad, oh cara eternidad. Tú eres mi Dios. Por ti suspiro día y noche (*Conf* VII, 10,16).

III. AUTOPRESENCIA, AUTOCONOCIMIENTO, AUTOUNIFICACION

261. No puede la mente amarse a sí misma, si no se conoce. Porque, ¿cómo será amado lo que se ignora? Y no se diga que ella tiene noticia general o especial de lo que es una mente, porque ya ha conocido algunas otras y puede juzgarse igual a ellas. Eso es una inepcia. Porque ¿cómo ha podido esa mente conocer a las otras, si no ha empezado a conocerse a sí misma?... Así como la mente ha de recoger por los sentidos corporales las noticias de las cosas corpóreas, así ha de percibir las incorpóreas inmediatamente por sí misma...

(4) Mas así como la mente y el amor son dos cosas distintas, cuando ella se ama, así son dos cosas distintas la mente y su noticia cuando ella se conoce. Por tanto, la mente, el amor y la noticia son tres cosas distintas, y las tres son uno; y cuando son perfectas, son iguales. Si el amor es menor que el ser, como por ejemplo, cuando la mente del hombre se ama a sí misma, como había de amar al cuerpo, peca y no es perfecto su amor, ya que ella es más que el cuerpo. Igualmente, si el amor supera al ser, como, por ejemplo, cuando el alma se ama a sí misma tanto cuanto se ha de amar al Señor... peca mucho igualmente y no tiene un perfecto amor. Del mismo modo, si la noticia es menor que el ser que conoce o puede ser conocido perfectamente, no es perfecta noticia. Y si la noticia es superior al ser, la naturaleza que conoce es superior a la conocida; por eso cuando se conoce toda y desnuda, su conocimiento es igual a su ser...

(5,8) En estas tres cosas, a saber, cuando la mente se conoce y se ama, tenemos una trinidad, mente, noticia y amor; no se confunde por mezcla; cada una está en sí misma, y todas en todas, y cada una en las otras dos, y las otras dos en cada una; por tanto, todas en todas. La mente está en sí misma, pues se llama mente por relación a sí misma, aunque dice relación a su noticia cuando se le llama conocedora, conocida o cognoscible; igualmente, se refieren al amor, con que la mente se ama, las pa-

labras amante, amada y amable. La noticia, aunque diga relación a la mente que conoce o es conocida, se llama propiamente conocida o conocedora con relación a sí misma; porque no puede ser desconocida para sí misma esa noticia con que la mente se conoce a sí misma. Finalmente, aunque el amor dice relación a la mente que ama, cuyo es el amor, con todo, propiamente se refiere a sí mismo, pues está en sí mismo, ya que el amor se ama y no puede amarse si no es con el amor, es decir, consigo mismo. Luego cada una de las tres cosas está en sí misma.

Pasemos ahora a la comunicación: recíprocamente se contienen las tres, de modo que la mente amante está en el amor y el amor está en la noticia del amante, y la noticia está en la mente que conoce. También cada una de ellas está en las otras dos, pues la mente que se ama conoce, está en su amor y en su noticia; y el amor de la mente que se ama y conoce, está en su amor y en su noticia; y, recíprocamente, la noticia de la mente que se conoce y ama, está en la mente y en su amor, porque se ama sabia y se conoce amante. Y por lo mismo, en cada una están las otras dos, pues la mente que se conoce y ama está junto con su noticia en el amor, y junto con el amor está en su noticia. El amor y la noticia están juntamente también en la mente que se ama y conoce. Como todas están en todas, ya lo declaramos arriba, pues el alma se ama toda, se conoce toda y conoce todo su amor y ama su noticia, cuando estas tres cosas son en sí mismas perfectas. De ese modo admirable, estas tres cosas son inseparables de sí mismas y, sin embargo, cada una es sustancia y todas juntas son una sustancia o esencia, cuando se enuncia recíproca o relativamente.

(12,18) ... Al parto de la mente antecede cierto apetito, que nos impulsa a buscar y encontrar lo que perseguimos. De este modo nace la noticia misma, como si fuese prole. Ese apetito no puede llamarse rectamente parto y prole, pues sólo es un impulso para que pueda ser concebida y dada a luz la noticia. El apetito con que se desea conocer una cosa se convierte en amor de la cosa, cuando es ya conocida. El apetito recoge y abraza con complacencia a la prole, es decir, a la noticia, y la estrecha con la mente que es su madre. Hay, pues, cierta imagen de la Trinidad; la mente misma, su noticia —que es su prole o verbo, nacido de ella—, y su amor, y esas tres cosas son una sustancia (*de Trin* IX, 3,3ss).

262. ... Cuando la mente se estudia para conocerse, ya se reconoce como estudiante; luego ya se conoce. No puede ignorarse en absoluto, pues, mientras conoce que se ignora a sí misma, ya se conoce; y si no se conoce ignorante, no se busca a sí misma

para conocerse. Luego desde el momento en que se busca, tiene que confesar que es más bien conocida que ignorada para sí misma, pues mientras se busca para conocerse se reconoce estudiante o ignorante.

(5,7) ¿Para qué se le ha ordenado al alma que se conozca? Creo que es para que piense en sí misma y apetezca estar ordenada conforme a su naturaleza, a saber, por debajo de aquel a quien debe estar sometida, y por encima de aquello que le debe estar pospuesto...

(8,11) Conózcase a sí misma, y no se busque como si fuese ausente; fije en sí misma la atención de la voluntad, que vaga por otros objetos, y recójase en sí misma. Así verá que jamás dejó de amarse y de conocerse, sólo que, al amar otras cosas consigo, se amasó con ellas y creció con ella en cierto modo...

(9,12) No trate, pues, de imaginarse ausente, sino procure discernir como presente. No se reconozca como auto-ignorante, mas reconózcase distinta de las cosas que ella comprende que son extrañas...

(XIV, 6,8) ¿De dónde se aleja la mente sino de sí misma? ¿Y dónde se presenta sino en sí misma? Ya no está la mente donde estaba antes, cuando no estaba en su propia presencia, pues ahora se ha presentado aquí, y ha sido arrancada de allí. Pero, si se desplaza para conocerse, ¿dónde estaba antes de conocerse? Luego sólo resta que esa mirada sea algo que pertenezca a su naturaleza misma. El alma vuelve la mirada sobre sí misma, cuando piensa en sí misma. No se trata de espacio de lugar, sino de conversión incorpórea. Cuando el alma no piensa en sí misma, no está propiamente a su vista, ni reincide en ella su propio rayo visual, aunque se conoce siempre en cuanto es memoria de sí misma... Por eso proponíamos la Trinidad así... La naturaleza, a la que pertenece la mirada del que piensa, la poníamos en la memoria; la misma reincidencia de la mirada la proponíamos como imagen impresa; y aquello con que ambos se unen lo proponíamos como amor y voluntad. Así, cuando la mente se contempla con el pensamiento, se entiende y se reconoce. Es que entonces engendra su conocer y su entender. Porque se contempla como un ser incorpóreo entendido, y se reconoce por el entendimiento. Pero, cuando la mente tiene conciencia de sí misma, y piensa en sí misma, y se contempla entendiéndose actualmente, no engendra esa noticia suya como si antes se hubiese ignorado: la verdad es que se conocía a sí misma, como se conocen las cosas que están en la memoria, aunque no se piense en ellas. En ese sentido de-

cimos que un hombre conoce las letras, aunque actualmente piense en otras cosas y no en las letras. Ahora, estas dos, la madre y la hija, la mente y su conciencia o reflexión, se unen por la caridad que es la tercera. Esa caridad no es otra cosa que la voluntad, que apetece algo para disfrutarlo...

(10,13) La mente no es para sí misma un huésped, como si una mente que no estaba aquí tuviera que venir de fuera y entrar dentro de sí misma, que ya estaba aquí. Tampoco es huésped de sí misma, aun sin venir de parte alguna, como si una mente, que no existía, hubiera de nacer dentro de sí misma, que ya existía —a la manera que decimos: que la fe, que no existía, nace en la mente que ya era—. Tampoco queremos decir que después de conocerse la mente, recordándose a sí misma, se ve como instalada en su propia memoria, como si no hubiese estado en esa memoria antes de conocerse, ya que desde que comenzó a existir jamás perdió la memoria de sí misma, ni dejó de entenderse ni de amarse como ya dejamos demostrado... (11,14) Se llama memoria aquella facultad por la que evocamos las cosas pasadas. Pero también se llama memoria al acordarse de sí mismo en el momento presente. Por esta memoria, el alma está siempre dispuesta a ejercitar en sí misma la inteligencia y a unir la memoria con la inteligencia mediante el propio amor...

(X, 11,18) Estas tres cosas, memoria, entendimiento y voluntad, no son tres vidas, sino una vida, ni tres mentes, sino una mente. En consecuencia, no son tres sustancias, sino una sustancia. Porque se la llama memoria con un nombre relativo; pero esta memoria se llama, al mismo tiempo, vida, mente y sustancia, que son nombres absolutos; lo mismo puedo decir de la inteligencia y de la voluntad, pues inteligencia y voluntad son también vocablos relativos. En sentido absoluto cada una de estas tres facultades es vida, mente y esencia. Luego en tanto son uno en cuanto son una vida, mente y esencia, y cualquier otra cosa que se predique de las tres en sentido obsoluto. Por eso, aunque abarquemos a las tres, hablamos en singular y no en plural. Mas en cuanto estas tres cosas se relacionen recíprocamente, cada una ha de ser igual no sólo a otra, sino a las otras dos, para que estén contenidas recíprocamente. Porque en este caso no solamente la una contiene a la otra, sino que cualquiera las contiene a todas.

Así yo recuerdo que yo tengo memoria, entendimiento y voluntad; y sé que entiendo, quiero y recuerdo; y apruebo el entender, querer y recordar míos; y evoco a un tiempo, e íntegramente, a la memoria, al entendimiento y a la voluntad míos. Porque lo que no recuerdo de mi memoria, ya no está en mi

memoria. La razón es que nada está en la memoria tanto como la memoria misma, y por eso la tengo que recordar toda. Igualmente, sé que entiendo todo lo que entiendo, y sé que quiero; y recuerdo todo lo que sé; luego recuerdo toda mi inteligencia y toda mi voluntad. No hay ninguna cosa inteligible mía que yo no entienda; sólo no entiendo lo que ignoro; pero lo que ignoro ni lo recuerdo ni lo quiero... Luego sí hay alguna cosa inteligible que yo no entienda, ni la recuerdo, ni la quiero; y, en consecuencia, entiendo todas las cosas inteligibles que recuerdo y quiero. También mi voluntad contiene a toda mi inteligencia y a toda mi memoria, ya que utilizo todo lo que entiendo y recuerdo. Luego si cada una y todas se contienen recíprocamente, una es igual a otra y a todas juntas, y las tres son una vida, una mente, una esencia...

(XV, 21,40) Pero la más oscura profundidad es la de nuestra memoria, en la que encontramos la verdad, cuando por primera vez empezamos a pensar, y en la cual es engendrado el verbo. Este verbo no pertenece a ningún lenguaje, a la manera que la ciencia procede de la ciencia, o la visión de la visión, o como la percepción mental procede de un saber que estaba en la memoria, aunque estaba en estado latente. De hecho, si la memoria no tuviese memoria de sus pasadas intelecciones, no podría volver sobre las cosas que dejó consignadas en la memoria, para pasar a otras cosas...

(21,41) Luego la memoria principal tiene inteligencia, como tiene dilección. En esa memoria encontramos ocultos los objetos sobre los que podemos volver con el pensamiento; pues allí encontramos dos cosas cuando pensamos en nosotros; hallamos que entendemos y que amamos algo. Eso indica que la inteligencia y el amor estaban ya en la memoria, cuando aún no pensábamos en nosotros. Igualmente la inteligencia tiene memoria como también tiene dilección. Esa inteligencia se produce en la mente y se llama verdadero verbo interior, verbo que no es vocablo de idioma alguno y que es pronunciado interiormente, cuando enunciamos interiormente lo que conocemos. Sólo podemos volver sobre el objeto recordando; y sólo cuando queremos tratamos de volver sobre ese objeto la mirada de nuestro pensamiento. De este modo, la dilección que une a la madre con la hija, a la visión asentada en la memoria con la visión derivada de la memoria a la inteligencia, ignoraría lo que ama rectamente si no tuviese la ciencia de apetecer. Ahora bien, esa ciencia de apetito y amor no puede darse sin memoria ni inteligencia (*de Trin* X, 3,5, etc.).

263. Está comprobado que la mente no podría existir sin

recordarse y sin entenderse y sin amarse —aunque no siempre esté pensando en sí— y sin reconocerse distinta, cuando piensa en sí misma, de las cosas corporales por su propia virtud intelectiva...

(XI, 1,1) ... Con razón llamamos hombre a ese hombre exterior, pues tiene cierta semejanza con el interior... Usemos, pues, principalmente del testimonio de los ojos, ya que este sentido sobresale entre todos y se aproxima más a la vista mental, aunque sea de diversa especie... (2,3) ... La visión nace del objeto visible; pero no de por sí, pues ha de estar presente ese objeto y haber una facultad visiva. Del vidente y de la cosa visible nace la visión, de forma que del vidente procede el sentido de la vista y la atención espectativa y contemplativa, pero la información del sentido, que se llama visión, se produce por impresión del cuerpo que se ve, es decir, de algún objeto visible; quitado éste, desaparece la forma que informaba al sentido, mientras estaba presente el objeto del sentido. El sentido, por su parte, queda como antes de sentir nada, a la manera que una huella queda en el agua mientras que permanece en ella el cuerpo que la imprime. Quitado éste, desaparece la huella y el agua queda como estaba antes de recibir la forma del cuerpo. Por eso, no podemos decir que el objeto visible engendra o produce el sentido. En cambio, engendra o produce la forma o semejanza suya, que se forma en el sentido cuando sentimos algo en la vista...

(2,5) Siendo esto así, recordemos cómo estas tres cosas se conforman en cierta unidad, aunque son de distinta naturaleza, a saber: primero, la especie corporal que es vista; segundo, su imagen impresa en el sentido que es la visión o información del sentido; tercero, la voluntad del alma con que aplicamos el sentido al objeto sensible y permanecemos en la visión del mismo. Lo primero, es decir, el mismo objeto sensible no pertenece a la naturaleza del animal, a no ser cuando vemos nuestro propio cuerpo; el segundo pertenece, pero de tal suerte que se verifica en el cuerpo y mediante el cuerpo en el alma; lo tercero, es lo propio de sola el alma, de la voluntad. Siendo tan distinta la sustancia de estas tres cosas, se amasan tanto en la unidad, que las dos primeras apenas pueden distinguirse cuando interviene la apreciación de la razón, a saber: la imagen corporal del objeto y su imagen en el sentido o visión; y la voluntad tiene tal fuerza para juntar las cosas dichas, que aplica el sentido, que ha de ser informado al objeto que se ve, y lo mantiene informado por el objeto...

(3,6) Suprimida la especie corporal, que era corporalmente sentida, queda en la memoria su imagen o semejanza, a la cual

dirigirá su mirada la voluntad para que la imagen informe a la mirada interior, así como el sentido exterior era informado por el objeto corporal sensible. Y de este modo se forma aquella trinidad de memoria, visión interna y voluntad que junta a ambas. Cuando las tres cosas se reúnen en uno por la fuerza de la atención, hablamos de pensamiento *(ab ipso coactu, cogitatio)*. Y ya no hay diversidad de sustancia en las tres cosas; porque aquí ya no se trata del objeto sensible, que era diverso totalmente del cuerpo del animal agente; ni tampoco es ahora informado el sentido corporal externo, para que se verifique la visión; ni tampoco la misma voluntad tiene que aplicar el sentido externo para que éste sea informado por el objeto sensible, ni mantener el sentido informado por el objeto. Ahora, en el lugar de la especie corporal que se ofrecía en el exterior, tenemos la memoria que conserva la especie o imagen que el alma recogió previamente por medio del sentido corporal. Y en lugar de la visión, que se verificaba exteriormente cuando el sentido era informado por el objeto sensible, tenemos ahora una visión interior semejante, porque la mirada interior del alma es informada por el objeto interior que se guarda en la memoria, y así son pensados los objetos ausentes. Finalmente, la misma voluntad que antes juntaba en el exterior el sentido externo, que había de ser informado por el objeto sensible, y a ambos los mantenía unidos, ahora dirige hacia la memoria o imagen la mirada o atención del alma que recuerda; de este modo, la mirada es informada por el objeto imaginario o mental conservado en la memoria, y se produce en el pensamiento una visión interna en todo semejante a la externa...

(4,7) Lo que es para el sentido corporal un cuerpo en el espacio, eso es para la mirada del alma la imagen de un cuerpo en la memoria. Y lo que es la visión del que mira, respecto a la especie corporal que informa al sentido, eso es la visión del que piensa, respecto a la imagen del cuerpo que se guarda en la memoria e informa la mirada del alma. Y lo que era la atención de la voluntad que juntaba la vista exterior con el cuerpo exterior visto, para que se realizara una cierta trinidad de las tres cosas, aunque fueran de diversa naturaleza, eso es aquí la misma atención de la voluntad, que junta la imagen de un cuerpo, archivada en la memoria, con la vista interior del que piensa, es decir, junta la forma imaginaria o intelectual con la mirada del alma, que se dirige hacia la memoria. De este modo, se verifica también aquí cierta unidad de las tres cosas, que en el presente caso ya no son distintas por diversidad de naturaleza, sino que son una misma sustancia; porque todo esto se verifica dentro del alma y todo es un alma...

(9,16) Si en esta distribución comenzamos desde la especie corporal y llegamos a la especie que se produce en la mirada del que piensa, constatamos cuatro especies, que gradualmente van naciendo una de otra: la segunda de la primera, la tercera de la segunda, la cuarta de la tercera. De la especie corporal, que es vista, nace la que se produce en el sentido corporal del que mira; de ésta nace la que se produce en la memoria; finalmente, de ésta nace la que se produce en la mirada mental del que piensa. Por donde la voluntad parece juntar tres veces a la madre con la hija: primero, al unir la especie corporal externa con la imagen engendrada por ella en el sentido corporal; segundo, al juntar esta segunda imagen con la imagen engendrada en la memoria; tercero, al unir la imagen de la memoria con la que nace de ella en la mirada intelectual del que piensa. La cópula intermedia, que es la segunda, no es tan semejante a la primera como la tercera, aunque está más proxima que ésta.

Las visiones son, pues, dos: una la del que siente, otra la del que piensa; para que pueda darse visión intelectual se produce precisamente en la memoria una semejanza de la visión sensitiva. Hacia esa imagen o semejanza se vuelve, al pensar, la mirada del que piensa, como al mirar se vuelve hacia los cuerpos la mirada de los ojos. Por lo cual, he querido proponer dos trinidades en esta sección: una, cuando la visión sensitiva es informada por el cuerpo externo; otra, cuando la visión intelectiva es informada por la imagen de la memoria. No quise proponer la visión imaginativa o intermedia, porque no puede llamarse visión la acción de encomendar a la memoria una forma que se ha producido en el sentido externo de la vista. Pero la voluntad aparece doquier uniendo a la madre y a la hija, por lo cual, proceda de donde proceda, la voluntad no puede ser llamada ni madre, ni hija...

(11,18) Supuesto que la imaginación puede multiplicar los objetos que fueron impresos individualmente en la memoria... parece que la medida atañe a la memoria y el número a la vista o visión. Es decir, que aunque puedan multiplicarse indefinidamente las vistas o visiones, la memoria tiene ya para tales imaginaciones un número límite del que no puede pasar. Hallamos, por tanto, medida en la memoria y número en las visiones. Por ejemplo, los cuerpos visibles tienen cierta medida, a la cual se adapta proporcionalmente el sentido de la vista, mientras la mirada de muchos espectadores es informada por un solo objeto visible. Aunque sea uno el espectador, tiene dos ojos: el único objeto produce dos especies al informar a los dos ojos. Luego en estos objetos, que determinan las visiones, hay cierta medida, y en las mismas visio-

nes hay número. En cuanto a la voluntad, que une y ordena objetos y potencias, y las junta formando cierta unidad, y que se encarga de ir colocando el deseo de sentir y pensar frente a su respectivo objeto para que se satisfaga y así se produzca la visión, esa voluntad es semejante a un peso. Por lo cual, adelanto ya que en todas las demás cosas hay que considerar estas tres: medida, número y peso...

(5,8) Cuando la voluntad se apega a las cosas exteriores se vive mal y deformemente, según la trinidad del hombre exterior. Porque la utilización de las cosas sensibles y corporales origina esa trinidad que, aunque se produce interiormente, se refiere a objetos exteriores. Nadie podría usar ni mal ni bien de los objetos si no se conservara en la memoria las imágenes de las cosas ya percibidas; si la mayor parte de la voluntad no habitase en la parte superior e interior y si esa misma parte de la voluntad, que tiene que estar a disposición tanto de los objetos corporales como de sus imágenes interiores, no refiriese lo que percibe en ellas a una vida mejor y más verdadera y no descansase en aquel fin último en atención al cual aprecia las cosas de uso necesario, no haríamos otra cosa que lo que nos prohíbe el Apóstol, al decir: «*no os conforméis con este siglo*». Por eso, dicha trinidad no es imagen de Dios: pues la produce en el alma, mediante los sentidos del cuerpo, la ínfima criatura que es la corporal, siendo así que el alma es superior a ella. No es que sea tampoco desemejante del todo; pues ¿qué cosa no se asemeja a Dios según su especie y norma, supuesto que Dios las hizo muy buenas a todas ellas, no por otra razón sino porque él es sumamente bueno? En cuanto es bueno todo ser, en tanto tiene con el sumo bien alguna semejanza, aunque muy distante; si tal semejanza es una imitación natural, será recta y ordenada; si es una imitación viciosa, será torpe y perversa. Porque las almas, aun en sus mismos pecados, con ese orgullo a la inversa y, por decirlo así, con esa servil libertad no tratan sino de imitar en cierto modo a Dios (*de Trin* XV, 3,5, etcétera).

264. Cuando nosotros abandonamos lo que atañe al hombre exterior y deseamos ascender interiormente desde lo que tenemos común con las bestias, antes de llegar al conocimiento de las cosas inteligibles y supremas, que son las eternas, hemos de realizar el conocimiento racional de las cosas temporales...

(XIII, 20,25) Todos ven en su corazón que quieren ser felices, y tal es el acuerdo de la naturaleza humana en este punto, que nadie se equivoca si mirando a su alma hace conjeturas sobre el alma ajena; finalmente, sabemos que todos coincidimos en el

querer. Muchos desesperan de poder ser inmortales, mientras nadie puede ser sino conforme a lo que todos quieren ser, es decir, feliz. Querrían los hombres ser inmortales si pudieran; pero como no creen en tal posibilidad, no viven de modo que puedan ser inmortales. Es, pues, necesaria la fe para que consigamos la felicidad en todos los bienes de la humana naturaleza, es decir, del alma y del cuerpo...

(20,26) Si alguien retiene en la memoria, en solas palabras, las fórmulas de la fe sin saber lo que significan, como los que no saben griego suelen retener en la memoria palabras griegas, o palabras latinas, o de cualquier otra lengua, los que ignoran esa lengua, ¿acaso no tiene ese tal en su alma una cierta trinidad? En la memoria están los sonidos de las palabras —aun cuando no piense en ellas— y esos sonidos informan a la mirada y atención de la memoria que se vuelve hacia ellos, y la voluntad une al sonido con la conciencia del que recuerda y piensa. Pero de ningún modo diremos que ese tal obra según la trinidad del hombre interior cuando obra así; sino más bien según la del exterior. Porque sólo recuerda y contempla, cuanto quiere y cuando quiere, objetos del sentido corporal, que se llama oído, y en tal pensamiento sólo se revuelven imágenes de cosas corporales, esto es, imágenes de sonidos. Si retiene y recuerda el significado de las fórmulas, ya interviene aquí el hombre interior. Pero no hay que decir ni pensar que el tal vive según la trinidad del hombre interior si no ama las realidades que en esas fórmulas se proclaman, ordenan y prometen.

(XIV, 2,4) Está escrito: «*mientras estamos en el cuerpo, peregrinamos lejos del Señor; porque caminamos por fe, no por visión*». Por eso, mientras el justo vive de la fe, aunque viva según el hombre interior, aunque se esfuerce por llegar a la verdad mediante la misma fe temporal y tienda a las cosas eternas, sin embargo, en el recuerdo, contemplación y dilección de la misma fe temporal, nuestra trinidad no es tal que hayamos de llamarla imagen propia de Dios. La imagen, que se ha de asentar en las cosas eternas, no debe parecer asentada en las temporales, porque cuando la mente humana ve su propia fe, por la que cree lo que no ve, no ve cosa alguna eterna; de hecho, no siempre será así.

Un día acabará esta peregrinación en que peregrinamos lejos del Señor y necesitamos caminar por fe, y sucederá aquella visión con que le veremos faz a faz. Como ahora sin ver, pero creyendo, merecemos ver en un día futuro, así ese día nos alegraremos de haber sido llevados por la fe a la visión. Pero aquel día ya no

será la fe con que se creen las cosas que no se ven, sino que será la visión con la que se verán las cosas que antes se creían. Aunque entonces nos acordemos de esta vida mortal pasada y de haber creído en ella lo que no veíamos, esta fe se contará entre las cosas pasadas y pretéritas, no entre las presentes y eternas. Por lo mismo, esta trinidad que consiste ahora en la memoria, consideración y dilección de la fe presente y continua, entonces se verá como cosa pasada y pretérita, pero no permanente...

(8,11) Las cosas que se saben son como advertencias en el alma: o bien han entrado por conocimiento histórico, como por ejemplo, los hechos y dichos que en el tiempo se realizan y pasan, o los que están vinculados por la naturaleza de las cosas a sus sitios y regiones, o bien se producen en el hombre conocimientos que no existían, ya por virtud de la enseñanza ajena, ya en virtud del raciocinio propio, como por ejemplo, la fe... o como las virtudes genuinas, por las que se vive bien en esta mortalidad y se merece vivir felizmente en aquella inmortalidad que Dios nos promete.

Estas cosas y otras parecidas tienen en el tiempo su orden, en el cual hemos visto ya la trinidad de la memoria, visión y amor, porque algunas de ellas anteceden al conocimiento de los estudiosos, ya que antes de ser conocidas son cognoscibles, y originan su conocimiento por parte de los estudiosos. Tales son las que ocupan espacios, o pasaron con el tiempo. Claro que la historia, más bien que serie de hechos o datos, es serie de signos de los hechos pasados. Viendo y oyendo los signos, conocemos que los hechos acontecieron y pasaron. Hay otros signos que están situados en sus respectivos sitios (espacios); como por ejemplo, los monumentos de los muertos y otros semejantes; o en escrituras fidedignas, como es toda historia seria y de autoridad digna de aprobación; o en el alma de los que ya los conocieron. Esos signos, que algunos conocen ya y para los demás son cognoscibles, antecedieron, sin duda, al conocimiento de estos que pueden conocerlos, si se los enseñan los que ya los conocen.

Cuando se aprenden esos signos, producen una cierta trinidad; primero, diremos una especie que ya era cognoscible antes de ser conocida; segundo, tenemos un conocimiento originado por la especie en el que aprende y conocimiento que comienza a existir cuando aprende; y tercero, tenemos una voluntad que une los dos elementos anteriores... Y después que los signos dichos son ya conocidos, siempre que se recuerda, se vuelve a producir otra trinidad interior en el alma. Primero, tenemos las imágenes que, al aprender, quedaron grabadas en la memoria; segundo, tenemos la

información del pensamiento por obra de la imagen, cuando la mirada actual del que recuerda se vuelve hacia las imágenes dichas; tercero, tenemos la voluntad que junta a ambos elementos. En cuanto a aquellas cosas que comienzan a ser en un alma en que antes no estaban, como por ejemplo, la fe o cosas parecidas, aunque parecen adventicias cuando provienen de una enseñanza, no es que estén situadas fuera, o se verifiquen fuera, y luego entren como los hechos o datos que son creídos; sino que comienzan a ser enteramente dentro del alma, y no vienen de fuera. Porque fe no es lo que se cree, sino con la que se cree: yo creo los datos que me cuentan, pero, en cambio, veo mi fe. Sin embargo, porque también la fe comienza a existir en un alma, que ya era alma antes de que la fe estuviera en ella, parece algo adventicio y será reputada como pretérita cuando deje de ser fe, para ceder el paso a la visión. Ahora con su presencia produce una trinidad: retención, visión, dilección. En la gloria la fe ya no existirá, pero antes de desaparecer habrá dejado en la memoria una huella o signo que producirá otra trinidad (*de Trin* XII, 15,25, etc.).

265. Cuando la mente humana se conoce a sí misma y se ama a sí misma, no conoce y ama algo inmutable. Cada uno manifiesta su propia mente, cuando habla, contemplando lo que se verifica dentro de él. Aquí aparece una mente mudable. Pero de distinto modo habla el hombre cuando define genéricamente la mente humana por un conocimiento especial o general...

Porque no vemos previamente muchas mentes con los ojos corporales, y luego deducimos por comparación una noticia general o especial de la mente humana, sino que contemplamos dentro de nosotros la verdad inviolable, y por ella definimos perfectamente, en cuanto cabe, no cuál es la mente de cada hombre, sino cuál debe ser conforme a las sempiternas razones...

(7,12) Por eso, en aquella verdad, por la que fueron hechas todas las cosas, contemplamos con la vista mental una forma según la cual somos u obramos algo en nosotros o en los cuerpos con verdadera y recta razón. Retenemos en nosotros, como si fuese un verbo, esa noticia veraz que aquella forma produjo en nosotros, engendrándola al enunciarla interiormente, y no se retira de nosotros al nacer. Mas cuando hablamos con otros, nos valemos del ministerio de la voz o de algún signo corporal; y, entonces, ese verbo permanece dentro de nosotros, pero por virtud de la manifestación sensible, se produce en la mente del que escucha otro verbo, semejante al que conservamos en nuestro interior. Nada ejecutamos con los miembros del cuerpo en nuestros dichos y hechos, cuando aprobamos o desaprobamos las costumbres hu-

manas, que no lo hayamos visto por adelantado en ese verbo nacido interiormente en nosotros.

(9,14) El verbo concebido es juntamente nacido cuando la voluntad reposa en la misma noticia, como sucede en el amor de las cosas espirituales.

(10,15) Luego el verbo es... noticia con amor. Porque cuando la mente se conoce y se ama, se le une su verbo por el amor; y porque ama la noticia y conoce el amor, el verbo está en el amor, el amor en el verbo, y ambos en el que ama o habla.

(11,16) Cuando la mente se conoce y aprueba, la noticia es su verbo, de modo que es par, igual e idéntica a la mente; porque no es de inferior esencia, como el cuerpo, ni de superior naturaleza, como Dios; y porque la noticia se asemeja a la sustancia que conoce, o sujeto del que es noticia, la semejanza es perfecta, e igual cuando la misma mente conoce y es conocida. Por eso es imagen y verbo, porque lo que se iguala a ella en el conocimiento es la simple expresión de ella, y la noticia engendrada es igual a la mente que engendra...

(XII, 4,4) Cuando en la mente buscamos la trinidad, la buscamos en la mente íntegra, no separando la acción racional —que atañe a lo temporal— de la contemplación de las cosas eternas, para buscar un tercer elemento con que se complete la trinidad. La mente comprende a la ciencia y a la sabiduría. Es menester descubrir la trinidad en la entera naturaleza de la mente, de modo que aunque falte la actividad externa —que exige que una parte de la mente se emplee en administrar estas cosas inferiores, porque sin la razón es imposible la acción— se pueda descubrir la trinidad en una mente indivisible. Pero si hacemos esta distinción en lo que atañe a la contemplación de las cosas eternas, no sólo descubrimos una trinidad, sino también una imagen de Dios; mientras en la parte racional que se emplea en la acción de lo temporal, puede encontrarse una trinidad, pero no una imagen de Dios...

(XIV, 4,6) En el alma del hombre, es decir, en su parte racional e intelectual hemos de buscar aquella imagen del Creador, que reside inmortalmente en el alma inmortal. Porque hablamos de inmortalidad del alma por un cierto modo de hablar, ya que también el alma tiene en realidad su muerte, cuando carece de la bienaventuranza, que es la verdadera vida del alma. Hablamos de inmortalidad porque nunca deja de vivir, con alguna clase de vida, aunque sea misérrima. Del mismo modo, nunca le falta al alma el entendimiento, ya esté aletargado, ya sea pequeño, ya sea

grande. En consecuencia, si el alma ha sido hecha a imagen de Dios, porque puede usar del entendimiento para entender y ver a Dios, se sigue ya desde el primer momento en que esa naturaleza tan grande y admirable empezó a ser, siempre ha existido en ella esa imagen ya borrada y semidesvanecida, ya oscura y desfigurada, ya clara y hermosa... Aunque «*se conturbe vanamente el hombre*», lleva siempre la imagen. Porque no obstante la dignidad de su naturaleza, pudo siempre viciarse, pues no es suma; y, al mismo tiempo, si por un lado pudo viciarse, pues no es suma, por otro lado no deja de ser una gran naturaleza, pues es capaz de la suma naturaleza y puede participar de ella...

(8,11) Aunque la mente humana no sea de la misma naturaleza de Dios, hemos de buscar y encontrar en nosotros la imagen de aquella naturaleza superior a todas. Nada tiene nuestra naturaleza mejor que esa imagen... Es imagen de Dios por lo mismo que es capaz de él, y puede participar de él.

(12,15) Esta trinidad de la mente no es imagen de Dios, simplemente porque se recuerda, se entiende y se ama; sino porque puede juntamente recordar, entender y amar a su autor... (XV, 3,5) ... de modo que esta trinidad aparezca en la imagen de Dios, que es el hombre conforme a la «*mente que se renueva en el conocimiento de Dios según la imagen de aquel que creó al hombre a su imagen*». Así, percibe la sabiduría en la contemplación de las cosas eternas...

(XIV, 14,18) Ha sido constituida la mente humana de modo que siempre se recuerda, se entiende y se ama. Mas, como el que odia a alguien trata de dañarle, se dice con fundamento que la mente se odia a sí misma, cuando se daña a sí misma, porque inconscientemente se quiere mal, aunque no crea que será su ruina lo que ella quiere. Realmente se quiere mal, cuando quiere su ruina... Luego quien sabe que se ama, ama a Dios. Pero con razón decimos que quien no ama a Dios —aunque su naturaleza le imponga el amor propio—, de hecho se odia, pues hace lo que le perjudica y se persigue a sí mismo como a enemigo...

(14,20) Por esta imagen de Dios, el alma es tan poderosa que puede adherirse a aquel cuya imagen es. Ha sido colocada, por orden de naturaleza, no de lugares, de modo que sobre ella no hay sino Dios. Y cuando se adhiere a Dios, forma con él un espíritu... El alma entra a participar en la naturaleza, verdad y felicidad de Dios, sin que él crezca en naturaleza, verdad y felicidad. Cuando el alma se hubiera adherido a aquella naturaleza, venturosamente, vivirá inmutablemente y verá inalterablemente

todo lo que verá. Entonces... «*se saciará de los bienes de sus deseos*», de los bienes invariables de la misma Trinidad, su Dios, cuya imagen es; y para que jamás en adelante vuelva a ser mancillada esa imagen, «*quedará en lo escondido de su faz*», quedará colmada de tanta abundancia que nunca más la deleitará el pecar (*de Trin* IX, 6,9).

266. Estas tres cosas, mente, conciencia y amor, están en el hombre, pero no son el hombre. El hombre es, como le definen los antiguos, animal racional mortal. Ellas son la flor y nata del hombre, pero no son el hombre. Cada persona, es decir, cada uno de los hombres tiene las tres propiedades en su alma. Aunque definiéramos al hombre diciendo que es una sustancia racional, que consta de alma y cuerpo, no cabe duda de que el hombre tendría un alma que no sería cuerpo y un cuerpo que no sería alma, por lo mismo que las tres cosas no son el hombre, sino que son del hombre, o son en el hombre. Si dejamos a un lado el cuerpo, para no fijarnos sino en el alma, la mente es una parte, como si dijéramos, cabeza, ojo, o faz del alma; aunque no hay que imaginarla como miembros corporales. Se llama, pues, mente, no al alma, sino a la parte más noble del alma. En cambio, ¿acaso podemos decir que la Trinidad está en Dios de modo que sea parte de Dios, o que ella no es Dios?

Cada hombre, que es llamado imagen de Dios, no por razón de su entera naturaleza, sino sólo por razón de la mente; es una persona, imagen de la Trinidad por razón de la mente. En cambio, aquella Trinidad, cuya imagen es la mente humana, no es toda entera otra cosa que Dios, no es toda entera otra cosa que Trinidad. Ni hay cosa que pertenezca a la naturaleza de Dios y no pertenezca a la Trinidad; y las tres personas son una misma esencia, y no como cada persona humana es un hombre.

(7,12) Hay también otra gran diferencia, ya nos refiramos en el hombre a la mente, noticia y dilección, ya a la memoria, entendimiento y voluntad; nada de la mente recordamos sino por la memoria, nada entendemos sino por el entendimiento, nada amamos sino por la voluntad. En cambio, en aquella Trinidad, ¿quién osará decir que el Padre no se entiende a sí mismo, ni entiende al Hijo o al Espíritu Santo, sino por el Hijo, o que no ama sino por el Espíritu Santo, o que por sí mismo sólo puede hacer memoria de sí, del Hijo y del Espíritu Santo? ¿Quién osará decir que el Hijo no se acuerda de sí ni del Padre, sino con el Padre, o que no ama sino por el Espíritu Santo y que por sí sólo puede entender al Padre, a sí y al Espíritu Santo? ¿Quién osará decir, igualmente, que el Espíritu Santo no se acuerda por el Pa-

dre, del Hijo y de sí mismo, y sólo por el Hijo entiende al Padre y al Hijo y a sí mismo, y que por sí mismo sólo puede amarse y amar al Padre y al Hijo, como si el Padre fuese la memoria para sí mismo y para el Hijo y para el Espíritu Santo, y el Hijo fuese la inteligencia para sí mismo, para el Padre y para el Espíritu Santo, y el Espíritu Santo fuese la voluntad para sí mismo, para el Padre y para el Hijo?...

(11,20) Vengamos ya a aquel verbo del hombre, al verbo del alma racional, al verbo de la imagen de Dios, que no nació de él, sino que fue hecha por él. Ese verbo no es extrinsecado en el sonido, ni es imaginativo a semejanza de un sonido que debe necesariamente pertenecer a algún lenguaje, sino que precede a todos los signos con que puede ser significado y nace de la ciencia inmanente, cuando esa ciencia se enuncia en el interior del alma como es... Cuando la noticia se hace verbo, entonces es verdadero verbo y verdad, tal cual se espera en el hombre, de modo que lo que está en la noticia eso está en el verbo, y lo que no está en ella tampoco está en él; aquí se reconoce el «*sí, sí; no, no*». Así se acerca, en cuanto cabe, esta semejanza de la imagen creada a aquella semejanza de la imagen nacida, con la que Dios Hijo es proclamado sustancialmente y en todo semejante al Padre... (11,21) Mas ahora en este espejo, en este enigma, en esta cualesquiera semejanza, ¿quién podrá explicar cuál es la simultánea desemejanza?...

(16,26) Siendo tanta en este enigma la desemejanza con Dios y con su verbo, y habiéndose hecho notar, sin embargo, alguna semejanza, hemos de confesar también que aun cuando «*seremos semejantes a él*», cuando «*le veremos como es*» —quien dijo esto atendía sin duda a la actual desemejanza—, tampoco entonces seremos iguales a él, en naturaleza. Siempre será menor que el hacedor la imagen que fue hecha. Sólo que entonces nuestro verbo no será falso, porque ni mentiremos ni erraremos; quizá tampoco serán volubles nuestros pensamientos, yendo y viniendo de unas cosas a otras, sino que con sólo una mirada veremos toda nuestra ciencia; mas cuando esto sucediere, si esto sucediere, será formada la criatura que era formable, de modo que nada faltará a la forma que debía ser alcanzada. Y, con todo, no será igual a aquella simplicidad donde no hay nada formable, formado o reformado, sino pura forma; ella es la eterna e inmutable sustancia, ni informe ni formada...

(20,39) Ya hemos hablado de la imagen creada de Dios. Para que «*lo invisible de él contemplaran, entendiéndolo por las cosas que hizo*», dentro de las posibilidades humanas, máxime estudian-

do la criatura racional o intelectual, que fue hecha a imagen de Dios. Así como en un espejo, verían los hombres en cuanto cabe a la Trinidad de Dios en nuestra memoria, entendimiento y voluntad. Cada uno puede contemplar en sí mismo esas tres potencias de que Dios ha dotado a la naturaleza racional, y comprender su alta dignidad por razón de ellas. De este modo puede recordar, ver y amar a la naturaleza eterna e inmutable. Puede recordarla con la memoria, entenderla con la inteligencia y abrazarla con el amor. Ese tal, repito, ha encontrado la imagen de aquella suma Trinidad. Todo lo que vive debe ser referido a remembrar, ver y amar a aquella suma Trinidad, para recordarla, contemplarla y deleitarse en ella. El que haya descubierto la imagen creada, no compare esa imagen, hecha por la Trinidad y deteriorada por el propio vicio, con la misma Trinidad, de modo que la suponga totalmente semejante; sino vea más bien una gran desemejanza en esta misma semejanza...

(22,42) Estas tres cosas, memoria, entendimiento y voluntad, son mías, no de Dios, ni hacen para sí, sino para mí lo que hacen, aunque más bien soy yo quien obro mediante ellas. Porque yo recuerdo con la memoria, entiendo con la inteligencia, amo con el amor. Y cuando clavo en mi memoria la atención del pensamiento, digo en mi corazón una noticia y de mi ciencia nace un verbo verdadero; ambos son míos, la ciencia y el verbo; porque soy yo el que sé y el que digo interiormente lo que sé. Y cuando, al pensar, hallo en mi memoria que ya entiendo o que ya amo algo, no dudo de que el entendimiento y el amor estaban ya allí antes de pensar. Hallo mi entendimiento y mi amor en mi memoria, y así quien entiende y ama soy yo, no ellos.

Igualmente, cuando el pensamiento recapacita y quiere repasar los objetos que dejó en la memoria, y contemplar los ya entendidos, y decirlos interiormente, se acuerda con mi memoria y quiere con mi voluntad, no con las suyas. Finalmente, cuando mi amor recuerda y entiende lo que debe apetecer o evitar, lo recuerda por mi memoria, y no por la suya; y entiende todo lo que inteligiblemente entiendo, no por su inteligencia, sino por la mía. Todo lo cual puede decirse en dos palabras: por esas tres facultades recuerdo, entiendo y amo yo. Y yo no soy memoria, entendimiento y voluntad, sino que tengo esas tres potencias. Refiriéndolas a una persona, se dice que tiene, no que es esas tres potencias. En cambio, en la simplicidad de aquella naturaleza que es Dios, aunque Dios sea uno, hay, sin embargo, en él tres personas, Padre, Hijo y Espíritu Santo.

(23,43) Por tanto, una cosa es la Trinidad ella misma, y

otra cosa es la imagen de la Trinidad, en un sujeto distinto, por cuya imagen se llama también imagen al sujeto en quien esas tres potencias se encuentran. En este sentido se llaman imágenes la tabla y lo que está pintado en ella, pero a la tabla se le da el nombre de imagen por razón de la pintura que está en ella. En cambio, en aquella suma Trinidad que aventaja incomparablemente a todas las cosas, es tal la inseparabilidad, que mientras una trinidad de hombres no puede decirse un hombre, aquélla se dice y es un solo Dios; no se dice que Dios esté en aquella Trinidad, sino que ella es el único Dios. Igualmente, esta imagen que es el hombre, y tiene aquellas tres potencias, es una persona; en cambio, en aquella Trinidad hay tres personas, el Padre del Hijo, el Hijo del Padre y el Espíritu Santo del Padre y del Hijo.

Pues la memoria humana —máxime la que no se comparte con los brutos, sino que contiene las cosas inteligibles, que no han podido entrar en ella por los sentidos corporales—, tiene a su manera en esta imagen de la Trinidad una cierta semejanza con el Padre, aunque esa semejanza sea incomparablemente diferente. Y la ciencia, que bajo la atención del pensamiento nace de la memoria, cuando se dice interiormente algo que se sabe, y el verbo mental que no pertenece a ningún lenguaje, tiene alguna semejanza con el Hijo, aunque sea muy dispar. Finalmente, el amor humano, que procede de la ciencia, y junta la memoria con la inteligencia —como común a la madre y a la prole, por donde se ve que el amor no es padre ni prole—, tiene en la trinidad humana alguna semejanza con el Espíritu Santo, aunque sea dispar: con todo eso, en esta imagen de la Trinidad las tres potencias no son un hombre, sino propiedad de un hombre. En cambio, en aquella divina Trinidad, cuya imagen es el hombre, las tres realidades no son parte de Dios, sino que las tres juntas son un solo Dios; y al mismo tiempo son tres personas y no una.

Lo cual es maravillosamente inefable e inefablemente maravilloso, pues la imagen humana de la Trinidad es una persona, mientras la misma suma Trinidad son tres personas; y la divina Trinidad de las tres personas es más inseparable que la trinidad de una persona humana. Porque aquella Trinidad es lo que es en la naturaleza divina, o mejor dicho, en la naturaleza de la deidad; es inmutable y eternamente igual dentro de sí misma; jamás dejó de ser o fue de otro modo; jamás dejará de ser o será de otro modo.

Por el contrario, esas tres potencias, tal como se encuentran en la dispar imagen humana, aunque por no ser cuerpos no ocupan lugar, sin embargo, son separables entre sí, ya que en esta vida pueden abrazar más o menos; en ellas no hay volumen, pero

vemos que en un hombre es mayor la memoria que la inteligencia, mientras en otro sucede lo contrario, y en otro ambas son superadas por la magnitud del amor, ya sean ellas dos iguales, ya no lo sean. Así son vencidos dos por uno, uno por dos, uno por otros, los menores por los mayores; y aun allá en la gloria, cuando las tres potencias serán iguales entre sí, una vez curadas de toda enfermedad, aun entonces la naturaleza humana, inmutable por gracia, no será igual a la naturaleza divina, inmutable por naturaleza, porque no se igualará la criatura al Creador, ni siquiera cuando será sanada de todo achaque (*de Trin* XV, 7,11, etc.).

267. No quiero decir que el Padre sea memoria, el Hijo entendimiento y el Espíritu Santo voluntad... No digo que la trinidad humana se ha de igualar a la divina Trinidad analógicamente, es decir, ponerse en pie de comparación. No digo eso. ¿Qué digo yo? Mira que en ti se encuentran tres potencias, que se presentan separadas en teoría, pero inseparables en la acción. Las tres potencias concurren a dar cada uno de los tres nombres, pero cada nombre no se refiere a las tres potencias, sino a una sola de ellas; cree ya, en este ejemplo, lo que no puedes aún comprender, si es que me has oído y entendido y te acuerdas. Puedes reconocer lo que en ti hallas. En cambio, lo que hay en tu Creador, sea lo que sea, ¿cuándo lo podrás conocer? Y aunque algún día puedas, por ahora no puedes. Y cuando puedas, ¿acaso podrás conocer a Dios, como Dios se conoce a sí mismo? (*serm* 52, 10,23).

268. Nadie se admire de que nos esforcemos por entender de algún modo, aunque sea en espejo o enigma, único método posible en la presente vida. No se mencionaría aquí la palabra enigma si fuera fácil el ver. Y el mayor enigma es que no podemos ver eso mismo que no podemos dejar de ver. Porque ¿quién no ve su propio pensamiento? ¿Y quién ve su pensamiento, no digo ya con los ojos carnales, sino con la misma mirada interior? ¿Quién no lo ve y quién lo ve? El pensamiento es cierta vista del alma, ya estén presentes los mismos objetos sensoriales, ya estén ausentes y se vean con el pensamiento sus imágenes, ya no suceda nada de esto, sino que se vean mentalmente aquellos objetos que no son corporales ni semejanzas de cuerpos, como, por ejemplo, se ven las virtudes o los vicios, o como se ve el mismo pensamiento, o aquellas verdades que se enseñan por las disciplinas y artes liberales, ya se contemplen estos objetos espirituales en la naturaleza inmutable, en las causas y razones superiores de todos esos objetos, o ya finalmente pensemos cosas malas, vanas y falsas, tanto si se consienten interiormente sin participación del

sentido, como si se da consentimiento por un error de sentido (*de Trin* XV, 9,16).

269. Cuando llegare el día de la visión que se nos promete —faz a faz—, veremos esta Trinidad, no sólo incorporal, sino también sumamente inseparable y verdaderamente inalterable. La veremos mucho más clara y ciertamente que ahora vemos esta imagen suya, que somos nosotros. Los que ven ahora la Trinidad en espejo y enigma, en cuanto es posible verla en esta vida, no son aquellos que ven en su mente esas tres potencias humanas, que hemos discutido y propuesto; sino aquellos que advierten en el alma la imagen de Dios, y de este modo pueden aplicar a Dios lo que ven en su imagen humana. Contemplando la imagen humana, ven a Dios por conjeturas, ya que no pueden verle *faz a faz*. Pues no dijo el Apóstol «*ahora vemos un espejo*», sino «*ahora vemos mediante un espejo*».

(24,44) Luego los que ven su propia mente, en cuanto puede verse, y mediante ella perciben esta Trinidad de la que de tantas maneras he disputado a mi modo y manera, y no creen, ni perciben que la mente es imagen de Dios, esos ven el espejo, mas no ven mediante el espejo a aquel a quien hay que ver en el espejo. Es más, ni siquiera saben que el mismo espejo, que están mirando, es un espejo, es decir, una imagen. Si lo supieran, quizá comprenderían que hay que buscar mediante el espejo, y ver en el espejo a aquel de quien la mente es espejo. Y entonces, la fe sincera purifica el corazón, para que pueda ser visto faz a faz el Señor que ahora se ve mediante el espejo (*de Trin* XV, 23,44).

270. Danos las fuerzas para buscar, tú que te hiciste encontradizo y nos diste más y más esperanza de encontrarte. Ante ti, está mi fortaleza y mi debilidad; consérvame aquélla, quítame ésta. Ante ti están mi ciencia y mi ignorancia: donde tú abriste, recibe al que entra; donde cerraste, abre al que llama. Recuérdete yo, entiéndate yo, ámete yo. Auméntame estos dones hasta que me reformes totalmente (*de Trin* XV, 28,51).

VII

DIOS—HOMBRE

Nota previa

Si en la concepción agustiniana es tan urgente la relación entre el espíritu —verdad— y la carne —realidad— (I-II), si en consecuencia se insiste tanto acerca del «en» y «hacia» Dios respecto del hombre (III-V), ha de surgir por fuerza en su punto crucial el Verbo que se hizo carne, el Dios-hombre, Cristo.

Cristo, pues, no será presentado como un asunto histórico positivo, sino que se construirá desde el principio algo así como una metafísica de Cristo. Todos los grandes problemas, que se ventilan entre el Creador y la criatura, hallan en Cristo la única solución. Cristo es presentado en el sentido en que nos lo hace ver la epístola a los Efesios. Es la «anakephálosis pánton», *la recapitulación de todo, de cielos y tierra, y la de todo lo que hay entre el cielo y la tierra.*

La aspiración fundamental que emana y se percibe en la filosofía de todos los tiempos es ésta que quedó desviada con el pecado original: «ser como Dios». Es un genuino anhelo de amor, que por desgracia se torna ahora siniestramente en orgullo y afán de ser superior a Dios. Es un inequívoco y arrojado escudriñar en la luz de la divina verdad, que, sin embargo, degenera de un modo extraño y rápido en vergonzosa idolatría. Es un titubeo entre el orgullo profesional de la ciencia afanosa y el sonambulismo de la intuición extática de la sabiduría. Es una ruptura entre la eterna verdad, que en manos del hombre se convierte en fantasma idealista, y el practicismo temporal que en las mismas manos se agria hasta el escepticismo y la contradicción con la pura verdad. Cristo es la unidad. La cumbre se hizo sima para conducir las profundidades a las alturas por el camino de la humildad. El Verbo se hizo carne para que en adelante la ciencia sea ya una sabiduría participada. La verdad eterna se hizo practicismo temporal, para que este mundo de las realidades sea expresión y revelación de la verdad misma (nos. 271-278).

Entre tanto este hombre, en que los grandes problemas encuentran su expresión, es esencialmente «varón y mujer, un hombre» (Gn 1,27). Por eso, a través de los grandes problemas, se cruza siempre éste que se refiere al «hombre unitario». Si tal con-

dición está confusa, hay que achacarlo a que el varón, en su señorío, pisoteó despectivamente la entrega de la mujer, y a que el exclusivismo de la mujer triunfó sobre la bronca franqueza del varón. Cristo es el libertador. El convirtió el antiguo encarnizamiento en unión libre. La mujer, anteriormente envilecida, se convierte por obra de Cristo en la puerta vital. Esta mujer se eleva más aún por la colaboración de María, madre de Dios, y María Magdalena la pecadora, «femina anuntiavit evangelium» *(no. 282). María es la puerta de Belén. La Magdalena se alza en la resurrección. Pero aun en esto queda superado el dominio pasivo de la mujer. Es el suyo un servicio de doncella velada. Belén, lo mismo que la mañana de la resurrección, no son «mercados de publicidad». Es José el que gobierna la divina familia, y son los apóstoles los funcionarios de la Iglesia. Sin embargo, es la mujer en su tranquilidad y penumbra la «madre» que concibe, lleva en las entrañas, da a luz, nutre y educa (nos. 289-294).*

Por todo esto, queda en claro cuál es el misterio auténtico de esta única solución, que es Cristo: Dios, el omnipotente, es ahora un niño. Porque es Dios, es decir, el Señor, se desmoronan todas las dificultades que podemos encontrar en los milagros. Pero porque ese Dios es un niño, la impotencia del amor es lo más grande (nos. 285-293).

Así, pues, el único nombre de tal redención es «la humanidad de Dios nuestro redentor» (Tit 3,4). La abismal distancia entre Dios y el hombre, no queda radicalmente superada porque el hombre se haga Dios, sino porque Dios se hace hombre. El «Habitu inventus ut homo» *es el punto en que la unión acontece (nos. 294-302).*

Por eso, el nombre concreto de esta redención es: «¿No debió Cristo padecer todo esto?» (Lc 24,26). La más abisal distancia entre el Dios bienaventurado y el hombre de la primera y de la segunda muerte queda salvada en la cruz, la cual va desde lo profundo de los infiernos, «descendit ad inferos», *hasta el cielo. El exacto nombre de tal unión no es «en la plenitud de Dios», sino el «¿por qué me has abandonado?» (nos. 303-314).*

Así se fundamenta la absoluta necesidad, por la que Cristo es el único principio: es el único Dios-Hombre, en quien únicamente reside nuestra medicina, frente a este único hombre que quiere ser Dios y decae hasta ser diablo. Dios, que se hace hombre, se encuentra con el hombre que quiere hacerse Dios. Mientras el hombre quiere emanciparse de su carne y sangre, Dios se reviste de esa misma carne y sangre, para de este modo levantarnos a todos hasta sí mismo (nos. 315-327).

271. Aun algunos filósofos de este siglo vieron que Dios es una vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sapiente y que hace sabios. De hecho percibieron una verdad fija, estable, indeclinable, en donde están las razones de todas las cosas creadas, mas lo vieron de lejos, lo vieron acantonados en su error, por lo cual no descubrieron por qué senda se llega a esa tan grande, inefable y beatífica posesión... (4,4) El Hijo del Padre, que siempre es verdad y vida en el Padre, asumiendo al hombre, se hizo senda. Por él caminas, hacia él caminas. No busques por dónde se va a él, fuera de él mismo. Pues si él no hubiese querido ser camino, siempre estuviéramos errando (*serm* 141, 1,1ss).

272. Hay un principio invisible y creador, del que proceden todas las cosas que vemos, sumo, eterno, inmutable y que nadie puede expresar si no él mismo. Hay un cierto Verbo con el que se narra y pregona la sublime majestad y en el que se revela el principio que lo engendró. Y hay una cierta santidad, santificadora de todas las cosas que se hacen santas en comunión indivisible e inseparable con el Verbo inmutable, en el que se revela el principio, ese mismo principio que se revela en el Verbo igual a él.

¿Quién podrá ver todo esto que yo he pretendido decir sin decirlo y no decir diciéndolo?; ¿quién podrá contemplarlo con entendimiento sereno y puro, y ser bienaventurado en esa contemplación, y desmayar y olvidarse en cierto modo en esa sublimidad que contempla y seguir subiendo hacia aquello cuya visión nos es invisible, en lo que consiste el ser revestidos de inmortalidad y alcanzar la salud eterna, por la que os dignasteis saludarme? ¿Quién lo podrá, sino el que rompe todas las cadenas de su soberbia, y confiesa todos los pecados, y se somete manso y humilde a recibir a Dios como maestro?

(6) Antes hemos de descender de la vanidad de nuestra soberbia a la humildad, para volver a subir a la cumbre sólida. Hemos de calmar nuestra ferocidad con la persuasión y no con la violencia, lo cual no se nos pudo enseñar de un modo tanto más magnífico cuanto más suave. Aquel Verbo, por quien Dios Padre se revela a los ángeles, que es su virtud y sabiduría, que no podía ser visto por el corazón humano, ciego por la codicia de las cosas visibles, se dignó mostrar y realizar su persona en un hombre; así el hombre ha de temer el desvanecerse en el fausto humano más que humillarse a ejemplo de Dios. Lo que se predica por toda la tierra no es el Cristo adornado con poderío terreno, ni el Cristo rico con terrenas riquezas, ni el Cristo inundado de felicidad terrena, sino el Cristo crucificado. Lo escarne-

cieron los pueblos soberbios y aún le siguen escarneciendo sus reliquias. Lo creyeron primero unos pocos y ahora todos los pueblos. Porque, cuando se predicó a Cristo crucificado para que creyeran unos pocos frente a la irrisión de los pueblos, andaban los cojos, hablaban los mudos, veían los ciegos y resucitaban los muertos. La terrena soberbia advirtió de este modo, al fin, que en todo lo terreno no había nada más poderoso que la humildad divina. Y así la salubérrima humildad humana pudo defenderse con el patrocinio de la divina imitación contra la soberbia que la insultaba (*ep* 232, 5-6).

273. Por eso el Verbo de Dios, Hijo de Dios y al mismo tiempo virtud y sabiduría de Dios, llegando desde la cima de la criatura racional hasta la sima de la corporal con fortaleza, y disponiéndolo todo con suavidad, presente y latente, nunca comprendido y nunca dividido, nunca aumentado, pero íntegro en todas partes sin corpulencia, y en cierto modo muy alejado del que usa para estar presente en las criaturas, asumió al hombre y con él y su propio ser se hizo a Jesucristo. El es el único mediador entre Dios y los hombres, igual al Padre según la divinidad, menor que el Padre según la carne, es decir, según el hombre; inalterablemente inmortal según la divinidad, en que es igual al Padre, y al mismo tiempo mudable y mortal según la debilidad, en que es nuestro hermano. Ese Verbo, en el tiempo más oportuno que él conocía y había dispuesto antes de los siglos, vino a los hombres y fue Cristo, maestro y guía para alcanzar la salvación.

Ejerció el magisterio para confirmar con su autoridad, en la carne con que se presentaba, todas las verdades útiles que dijeron, no sólo los profetas, que siempre dijeron la verdad, sino también los filósofos y los mismos poetas y cualesquiera otros letrados, que, como todos saben, mezclaron muchas cosas verdaderas con las falsas. Y eso lo hizo en beneficio de aquellos que no pueden ver y discernir lo verdadero en su intimidad. El es la verdad que, antes de asumir al hombre, asistía a todos los que pudieran participar de ella. Pero se sirvió sobre todo del ejemplo de su encarnación a fin de persuadirnos para nuestro bien lo siguiente: los hombres están, por lo general, ávidos de divinidad. Y pretendieron alcanzarla valiéndose de las potestades celestes, a quienes juzgaron dioses, por medio de diversos ritos ílicitos no sagrados, sino sacrílegos.

En ellos había más orgullo que piedad, puesto que los demonios, por la parentela de la soberbia, se colocan en lugar de los santos ángeles de Dios. Pues bien, el Verbo se sirvió del ejemplo de su encarnación para persuadirlos, en beneficio nuestro, que

Dios por su piedad está muy próximo de los hombres; tan próximo que, mientras ellos ambicionan llegar hasta él valiéndose de potestades intermedias, como si estuviese muy distante, él se dignó asumir al hombre y se unió con él en cierto modo, logrando una unión como la del cuerpo con el alma. Sólo se exceptúa la mutabilidad; vemos que la tienen el cuerpo y el alma, mientras Dios no se sometió a ella. También les prestó auxilio, pues, sin la gracia de la fe, que él nos da, nadie puede vencer las concupiscencias viciosas. Y si quedan algunas que no han podido ser subyugadas, quedan purificadas por la remisión y el perdón.

Por lo que toca a su magisterio, ¿quién será tan rematadamente necio, o qué mujercilla tan abyecta quedará que no crea que el alma ha de recibir la inmortalidad y la vida después de la muerte? Al defender este punto el asirio Ferécides, por primera vez entre los antiguos griegos, convirtió de atleta en filósofo a Pitágoras Samio, emocionado por la novedad de aquella doctrina. En cambio, como dice Virgilio Marón y todos vemos, un 'asirio nace en cualquier parte'. Y por lo que toca al auxilio de la gracia, que es Cristo, a él se le aplica del todo aquello: 'Si quedan aún huellas de nuestro crimen, quedarán borradas de la tierra temblorosa ante este conductor' (*ep* 137, 3,12).

274. Los hombres tienen necesidad de una disciplina que los forme e instruya dentro de un modo justo. Ya se entiende que la perfección obtenida por medio de esa disciplina también es, y merece ser apetecida juntamente. Pero lo que tratábamos de aquilatar es qué nos sirve para conjeturar el ser, y en qué nos hemos de mantener. Por eso se nos tenía que mostrar primero una forma o regla de disciplina, y eso es lo que se realiza en la providencia de la asunción del hombre. Luego en sentido propio hemos de atribuirla al Hijo, para deducir de ahí el conocimiento del Padre mismo, es decir, del único principio del que todo procede; al mismo tiempo deducimos una cierta e inefable suavidad y dulzura para mantenernos en tal conocimiento y desdeñar todo lo perecedero, lo cual es don y regalo que propiamente se atribuye al Espíritu Santo (*ep* 11, 4).

275. Todo eso que el Verbo hecho carne hizo y sufrió en sus tiempos y lugares por nosotros... pertenece a la esfera de la ciencia, no a la sabiduría. Mas en cuanto el Verbo es sin tiempo ni lugar, en cuanto es coeterno al Padre y está doquiera íntegro, todo razonamiento que alguien pueda desarrollar con verdad y según sus fuerzas pertenece a la esfera de la sabiduría. Por tanto, hecho carne encierra en sí tesoros de sabiduría y de ciencia, pues escribiendo el Apóstol a los Colosenses que: «*el misterio*

de Dios que es Cristo Jesús, en el cual están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos». ¿Quién puede saber cómo conocía el Apóstol estos tesoros, hasta dónde había penetrado en ellos, y qué había alcanzado en los mismos? Escrito está: «*a cada uno de nosotros se da la manifestación del Espíritu para utilidad: a uno se le da por el Espíritu el discurso de sabiduría, a otro el discurso de ciencia conforme al mismo Espíritu*». Pues si hemos de poner esta diferencia entre las dos, de modo que la sabiduría se refiera a las cosas divinas y la ciencia a las humanas, yo —y conmigo todos los fieles— encuentro a ambas en Cristo, cuando leo: «*el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*». Por el Verbo entiendo al verdadero Hijo de Dios, y por la carne entiendo al verdadero Hijo del hombre, y entiendo que ambas cosas están unidas conjuntamente en una persona divina y humana, por una inefable condescencia de la gracia.

Por eso prosigue y dice: «*Y vimos su gloria, gloria como de unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad*». Si en este texto referimos la gracia a la ciencia y la verdad a la sabiduría, pienso que somos fieles a esa distinción entre las dos disciplinas que hemos propuesto. En efecto, por lo que hace a las cosas que nacen en el tiempo, la suma gracia es que el hombre se haya unido con Dios en unidad de persona. Igualmente, en lo que toca a las cosas eternas, la suma verdad se atribuye con razón al Verbo de Dios. Y como ese Verbo es el unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad, se decretó que en estas cosas realizadas por nosotros sea él objeto de nuestra fe catártica, para que un día le contemplemos permanentemente en las cosas eternas.

Aquellos principales filósofos de los gentiles que «*pudieron contemplar las cosas invisibles de Dios, entendiéndolas mediante las criaturas*», filosofaron sin mediador, es decir, sin el hombre Cristo, pues ni le creyeron venidero en los profetas ni venido en los apóstoles y, por eso, como se dijo de ellos, «*escondieron la verdad en la iniquidad*». Situados en estas esferas ínfimas de las cosas no pudieron buscar sino algunos medios para llegar a aquellas cosas sublimes que habían entendido; y así fueron a parar a los demonios engañadores, los cuales les hicieron «*desviar la gloria de Dios incorruptible en semejanza de imagen de hombre corruptible, y aves y cuadrúpedos y serpientes*». Porque efectivamente en tales formas hicieron ídolos, a los que adoraron. Luego nuestra ciencia es Cristo y nuestra sabiduría es también Cristo. El nos imprime la fe, valiéndose de las cosas temporales, él nos manifiesta la verdad, valiéndose de las eternas. Por él, vamos a él; por la ciencia tendemos a la sabiduría; pero sin separarnos de un mis-

mo Cristo, «*en el cual están todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia escondidos*» (*de Trin* XIII, 19,24).

276. Si la naturaleza del alma racional no variase en el tiempo, es decir, si no comenzase a ser lo que no era, jamás pasaríamos de una vida necia y pésima a una vida sabia y óptima. Por lo cual, mientras la vista de los contemplativos goza de las cosas eternas, la fe de los que sólo creen estriba en las cosas que nacen en el tiempo, y así el hombre se purifica por la fe de las cosas temporales para percibir la verdad de las eternas... Para ser reconducidos de lo ínfimo a lo sumo, y para que lo que nace en el tiempo reciba carácter de eternidad, hay que ir por la fe a la verdad. Y porque todas las cosas, que van en sentidos contrarios, son allegadas por un algo intermedio, y porque la iniquidad temporal nos alejaba de la eterna justicia, se necesitaba una justicia temporal intermedia. Esta mediación debía ser temporal por su parte inferior, y justa por la superior: de este modo, sin apartarse de las cosas sumas, se acomodaba a las ínfimas, reintegrando las ínfimas a las sumas; por eso se llamó Cristo mediador entre Dios y los hombres, Dios-hombre entre el Dios inmortal y el hombre mortal, reconciliando al hombre con Dios, subsistiendo lo que era y haciéndose lo que no era. El significa para nosotros la fe en las cosas temporales y juntamente la verdad en las eternas (*de cons evang* I, 35,53).

277. No éramos idóneos para comprender las cosas eternas, y las manchas de los pecados, contraídas por el apego a las cosas temporales, nos sobrecargan. Procedíamos de una generación de mortalidad como connaturalizada. Por eso teníamos que ser purificados. Mas no podíamos purificarnos, para acomodarnos a las cosas eternas, sino mediante las temporales a las que estábamos ya acomodados. Porque la salud dista demasiado de la enfermedad, y si no hay curación intermedia, que se adapte a la enfermedad, no pasaremos a la salud. Las cosas temporales inútiles engañan a los enfermos; pero las cosas temporales útiles recogen a los que han de sanar y los llevan sanos hacia las cosas eternas. La mente racional, cuando ya está purificada, debe contemplar las cosas eternas; cuando no está purgada, debe creer las temporales. Uno de aquellos que antaño fueron tenidos por sabios entre los griegos, dijo: «para aquello que ha tenido principio, vale la eternidad; para la fe, sólo la verdad»... De esa especie somos nosotros, no sólo según el cuerpo, sino también según la mutabilidad del alma. Porque no se llama eterno propiamente lo que por alguna parte se muda. Por consiguiente, en cuanto somos mudables, en tanto distamos de la eternidad.

Se nos promete, pues, la vida eterna en la verdad, pero de esa claridad dista nuestra fe tanto cuanto dista la mortalidad de la eternidad. Ahora prestamos fe a las cosas que Cristo realizó en el tiempo por nosotros. Por esa fe nos purificamos, para que cuando lleguemos a la visión gloriosa, la eternidad suceda a la mortalidad, y la verdad suceda a la fe. Nuestra fe se hará verdad cuando llegáramos a aquella gloria, que ahora se propone como galardón de nuestra fe. Se nos promete la vida eterna. Dijo la verdad —no la que se hará en la gloria, como tiene que hacerse verdad nuestra fe, sino la que siempre es verdad porque en ella reside la eternidad— que «*ésta es la vida eterna que te conozca a ti, único y verdadero Dios, y a Jesucristo, a quien enviaste*». Por todo eso, cuando nuestra fe se hará verdad mediante la visión, entonces la eternidad se apoderará de nuestra mortalidad trasmudada. Esto se cumplirá algún día, ya que ahora acomodamos la fe y creencia a las cosas temporales, como esperamos la verdad y contemplación de las eternas. Y para que eso se cumpla, y mientras se cumple, la misma verdad, coeterna al Padre, «*nació de la tierra*» para que la fe de la vida mortal no disonase de la verdad de la vida eterna. Entonces el Hijo de Dios llegó a hacerse hijo del hombre, y recibió en sí nuestra fe para conducirnos por ella a su verdad, y tomó nuestra mortalidad sin perder su propia eternidad... Por consiguiente, convenía que nos purificásemos, para que por nosotros fuera nacido el mismo que debía permanecer eterno; así ya no era uno el objeto de la fe y otro el de la verdad. Ni podríamos pasar a las cosas eternas desde la miseria que somos por naturaleza, si el Eterno no se le hubiese unido con nosotros en su nacimiento para transportarnos a su eternidad...

Y como en Cristo la humanidad nacida pasó a la eternidad, así pasará también en nosotros cuando la fe llegue a convertirse en verdad. Por eso incita el Señor a los creyentes a que permanezcan en la palabra de la fe y a que se dejen conducir por ella a la verdad y por ésta a la eternidad, y de este modo se libren de la muerte. Dice en el evangelio: «*si permaneciereis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos*». Y como si ellos preguntasen «¿con qué provecho?», continuó: «*y conoceréis la verdad*». Y como si insistieran: «¿para qué les aprovecha a los mortales la verdad?», dice aún: «*y la verdad os hará libres*». ¿De qué les hará libres sino de la muerte, de la corrupción, de la mutabilidad? Porque la verdad permanece inmortal, incorruptible, inmutable. La eternidad es la verdadera inmortalidad, la verdadera incorruptibilidad y la verdadera inmutabilidad (*de Trin* IV, 18,24).

278. Con toda razón comprende el hombre, o lo cree al me-

nos si no lo llega a comprender, que ha sido hecho a imagen de Dios. Síguese que está más cerca de Dios, que le es tan superior por aquella parte suya que domina a sus partes inferiores y que le son comunes con los animales. Pero como la mente, dotada por naturaleza de razón e inteligencia, se ha debilitado con ciertos vicios tenebrosos e inveterados, necesitaba primero ser penetrada y purificada por la fe, no sólo para unirse a la luz inmutable con gozo, sino también para soportarla, hasta que, renovada y curada de día en día, se hiciera capaz de tamaña felicidad. Para caminar con más confianza en esa fe hacia la verdad, el Hijo, Dios de Dios, tomando al hombre sin anular a Dios, fundó y estableció esa misma fe a fin de que el hombre tuviera camino hacia el Dios del hombre mediante el hombre Dios (*de civ Dei* XI, 2).

279. Profesamos que toda la naturaleza corporal proviene del omnipotente Dios creador. Por consiguiente, de cualquier parte que nuestro Señor tomara cuerpo tenía que tomarlo ciertamente de su creación. Mas, como humilde que era, prefirió tomarlo de mujer, pues venía a librar a una criatura que cayó por la mujer. Queriendo, pues, reconducir a ambos sexos a la esperanza de renovación y reparación, eligió el masculino para nacer en él y el femenino para nacer mediante él (*serm* 12, 12).

280. Para que vieseis que no es mala la criatura de Dios, sino que el delito malo la pervirtió, cuando yo hice al hombre en el principio, le hice varón y mujer. No condeno a la criatura que yo hice. Mirad cómo he nacido varón y cómo he nacido de mujer. No condeno, pues, la criatura que yo hice, sino los pecados que yo no hice. Consideren ambos sexos su honor, confiesen ambos su iniquidad y esperen ambos la salud (*serm* 51, 2,3).

281. Nuestra primera caída ocurrió en el momento en que la mujer, por la cual nos alcanzó la muerte, concibió en su corazón el veneno de la serpiente. Por eso no hay que maravillarse de que nuestra salud se haya verificado en el momento en que la mujer concibió en sus entrañas la carne omnipotente... Por la mujer se nos devolvió la salud (*serm* 289, 2).

282. Primero vieron a Cristo resucitado las mujeres y le anunciaron a los varones. Las mujeres fueron las primeras que le vieron, y por ellas fue anunciado el evangelio a los futuros evangelistas y apóstoles. Por mujeres les fue anunciado el Cristo... ¿Acaso iban ellos a predicar alguna cosa más grande que la que les predicaron a ellos las mujeres? Mas ¿por qué anunció el evangelio la mujer? Porque la muerte quedó subsanada por la mujer. A la mujer, que anunció la muerte, la consoló la mujer que anunció

la vida, si bien estaba ya muerta la que nos acarreó a nosotros la desgracia. Por la mujer fue seducido Adán, cuando incurrió en la muerte. Por la mujer fue anunciado Cristo, cuando resucitó para nunca más morir (*serm* 45, 5).

283. Vinieron las mujeres al sepulcro. No encontraron en él el cuerpo. Oyeron a los ángeles que había resucitado el Señor. Y... a los apóstoles «*parecían a sus ojos estas cosas como delirios*». Gran infelicidad de la condición humana: cuando habló Eva, lo que había oído hablar a la serpiente, fue creída al momento. Fue creída la mujer que mentía para nuestra desgracia. En cambio, no se les creyó a las mujeres que decían la verdad para nuestra salvación. Si no se había de dar fe a mujeres, ¿por qué fue creída Eva? Y si se ha de creer a mujeres, ¿por qué los discípulos no creyeron a las santas mujeres?

Por lo cual, en este acontecimiento hemos de considerar la benigna condescendencia de nuestro Señor. Porque eso fue lo que dispuso nuestro Señor Jesucristo, para que el sexo femenino anunciase antes que los apóstoles la resurrección. Por el sexo femenino cayó el hombre; por el sexo femenino fue reparado el hombre, porque una Virgen dio a luz a Cristo y una mujer anunció que había resucitado Cristo. Mediante la mujer, la muerte; y mediante la mujer, la vida (*serm* 232, 2,2).

284. Se hace en ti, oh María, quien te hizo a ti; se hace en ti no sólo el que te hizo a ti, sino el que hizo el cielo y la tierra, el que hizo todas las cosas. Se hace en ti carne el Verbo de Dios, recibiendo la carne sin dejar la divinidad. El Verbo se une a la carne, el Verbo se junta con la carne, y el tálamo de este gran enlace, son tus entrañas; tus entrañas son, repito, el tálamo de este gran enlace, a saber: enlace del Verbo y de la carne. Aquí se cumple aquello: «*el mismo esposo sale de su tálamo*». Al ser concebido, te halló virgen. Al nacer, te dejó virgen. Da la fecundidad sin quitar la integridad. ¿De dónde te vino esto a ti?...

—¿Me preguntas que de dónde me vino esto a mí? Me ruborizo de contestarte con mi ventura. Oye la salutación del mismo ángel, y reconoce en mí tu salvación. Cree a quien yo creí. ¿Me preguntas que de dónde me vino esto a mí? Conteste el ángel.

—Dime, oh ángel, ¿de dónde le vino esto a María?

—«Ya lo dije, cuando la saludé: ¡Dios te salve, oh llena de gracia!» (*serm* 291, 6).

285. Cristo bello como esposo, fuerte como gigante, amable y terrible, severo y sereno, hermoso para los buenos, áspero para los malos, subsistente en el seno del Padre, ocupó las entrañas de la Madre (*serm* 195, 3).

286. Cuando se dijo: «*como esposo que sale de su tálamo, exultó como gigante para recorrer el camino*», se añadió acto seguido: «*desde el sumo cielo su salida*». Luego si oyes «*la verdad nacio de la tierra*», eso es dignación, no condición; es misericordia, no miseria. Para que la verdad naciera de la tierra, descendió del cielo; para que el esposo saliera de su tálamo, hubo de salir antes del sumo cielo. Por eso nació hoy, que es el día más corto del año, aunque de él toman su aumento los días. Quien se abatió y nos levantó, eligió el día mínimo del año, pero desde el cual empieza ya a crecer la luz. Es que con este advenimiento suyo nos exhorta en silencio, como si fuera un alto clamor. Ya que se hizo pobre por nosotros, aprendamos a ser ricos en él; ya que por nosotros tomó forma de siervo, recibamos en él la libertad; ya que por nosotros nació de la tierra, poseamos el cielo en él (*serm* 192, 3,3).

287. Al hacerse carne el Verbo del Padre, por quien fueron hechos los tiempos, promulgó entre nosotros su natalicio en el tiempo. Y para ese nacimiento humano, quiso escoger un día, cuando sin su permiso divino no gira día alguno. En el seno del Padre precede él a toda la serie de los siglos; al nacer de su madre en este día, se metió en el curso de los años. Se hace hombre el hacedor de los hombres, toma el pecho el que rige los astros. Tiene hambre el pan y sed la fuente. Duerme la luz y se fatiga caminando el camino. Es acusada por falsos testigos la verdad, y el juez de vivos y muertos es juzgado por un juez mortal. Es condenada la justicia por los injustos, es azotada con flagelos la disciplina, y el racimo es coronado de espinas; es suspendido de un madero el fundamento, y enferma la virtud, y es herida la salud, y muere la vida. Así sufre por nosotros estas indignidades y otras parecidas, para salvar a los indignos; padeció por nosotros tantos males, cuando no merecía ningún mal. Pero nosotros, que por él hemos recibido tantos bienes, tampoco hemos merecido ningún bien. Por todo eso, el que antes de todos los siglos sin principio de días era Hijo de Dios, se dignó ser en los últimos días Hijo del hombre, y quien nació del Padre, sin ser hecho por el Padre, fue hecho en la madre a quien él mismo había hecho. Hizo a su madre para poder nacer de ella en el tiempo, siendo así que en parte alguna hubiera podido ser ella sino por obra de él (*serm* 191, 1,1).

288. Cristo se rinde al sueño y es alimentado con manjar, y siente todos los afectos humanos. Eso demuestra ante los hombres su humanidad, la cual no consumió, sino asumió. He aquí cómo se hizo. Y, sin embargo, algunos herejes, admirando y alabando con mala intención su divina virtud, no quisieron de nin-

gún modo reconocer en él la naturaleza humana. Precisamente en esa divina humanidad reside la recomendación de toda la gracia, con la que hizo salvos a los creyentes. Esa divina humanidad contiene todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia, y empapa de fe nuestra mente, llevándola a la contemplación de la verdad inmutable. ¿Qué dirían, si el omnipotente hubiese creado al hombre y lo hubiere formado en cualquier parte menos en las entrañas maternas, y lo hubiese presentado de improviso en las miradas? ¿Qué se diría, si no hubiese ido creciendo y pasando de muchacho a joven, si no hubiese admitido manjares ni sueño? ¿No se conformarían en su opinión errónea, negándose a admitir en absoluto que Cristo hubiese tomado un verdadero hombre? Y entonces, por hacer todas las cosas milagrosamente, se hubiese suprimido lo que hizo misericordiosamente. Por el contrario, ahora apareció el mediador ante Dios y los hombres, para unir ambas naturalezas en unidad de persona, elevar lo conveniente a la categoría de milagroso, y atemperar lo milagroso con lo acostumbrado (*ep* 137, 3,9).

289. El Señor nos amó tanto, que por nosotros se hizo en el tiempo, siendo así que él hizo los tiempos. No aventajó en edad, en el mundo, a muchos siervos suyos, siendo así que por su eternidad es más antiguo que el mundo. Se hizo hombre el que hizo al hombre. Fue creado de madre el que hizo a la madre; fue llevado en aquellas manos que él formó, amamantado a los pechos que el llenó, y en el pesebre, en su muda infancia, exhaló sus vagidos el Verbo, sin el cual es muda la elocuencia humana (*serm* 188, 2,2).

290. Yace en el pesebre, pero contiene al mundo. Se nutre a los pechos, pero alimenta a los ángeles. Es envuelto en pañales, pero reviste de inmortalidad. Es amantado, pero adorado. No encuentra sitio en la posada, pero se fabrica un templo en los corazones de los creyentes. Para que se hiciera fuerte la debilidad, se hizo débil la fortaleza (*serm* 190, 3,4).

291. El que hizo todas las cosas, fue hecho como una de ellas. Es el revelador del Padre y el Creador de la madre, Hijo de Dios, nacido del Padre sin madre. Hijo del hombre, nacido de madre sin padre. Día grande de los ángeles, y pequeño en el día de los hombres. Verbo-Dios antes de todos los tiempos, Verbo-carne en el tiempo oportuno. Hacedor del sol, hecho bajo el sol. Ordena todos los siglos desde el seno del Padre, consagra este día de hoy desde el seno de la madre. Permanente en aquél, procedente de ésta. Hacedor del cielo y de la tierra, nacido bajo el cielo en la tierra. Inefablemente sabio, sabiamente infante. Lle-

na el mundo, naciendo en el pesebre. Gobierna los astros, amamantando a los pechos. Tan grande en la forma de Dios, tan breve en la forma de siervo. Así ni aquella grandeza fue disminuida por esta brevedad, ni esta brevedad fue oprimida por aquella grandeza. Porque cuando tomó los miembros humanos, no abandonó las actividades divinas. Y no dejó de «*alcanzar de fin a fin fuertemente y de disponerlo todo suavemente*» cuando, revestido de la debilidad de la carne, fue recogido y encerrado en el seno virginal. Por esta traza, a los ángeles no les falta el manjar de la sabiduría, y nosotros «*gustamos cuán suave es el Señor*» (*serm* 187, 1,1).

292. Hacedor de María, nacido de María. Hijo de David, señor de David. Descendiente de Abrahán, anterior a Abrahán. Hacedor de la tierra, hecho en la tierra. Creador del cielo, creado bajo el cielo. El es «*el día que hizo el Señor*» y él es el Señor, día de nuestro corazón (*serm* 187, 4,4).

293. Oh, manjar y pan de los ángeles; de ti se colman los ángeles; de ti se sacian y no se hartan; de ti viven, de ti saben, de ti son felices. ¿Dónde estás por mi causa? ¡En una posada angosta, en los pañales, en el pesebre! ¿Y por quién? El que gobierna los astros mama los pechos, colma a los ángeles, habla en el seno del Padre, calla en el regazo de la madre. Ya hablará en edad competente y nos cumplirá el evangelio. Padecerá por nosotros, morirá por nosotros, resucitará como símbolo de nuestro galardón, subirá al cielo ante los ojos de los discípulos, vendrá del cielo al juicio. Ved que el que nacía en el pesebre está disminuido, pero no se ha perdido; recibió lo que no era, pero subsistió lo que era. Ved que tenemos a Cristo niño. Crezcamos con él (*serm* 196, 3,3).

294. He aquí que Dios está por encima de nosotros, y nosotros estamos por debajo de él, y nos separan dilatados espacios; máxime, nos aleja y distancia el intervalo del pecado. En esta distancia tan enorme, teniendo que ir hacia Dios, ¿por dónde íbamos a ir? El mismo Dios sigue siendo Dios, el hombre se junta a Dios y se funde con él en una sola persona, no para que Cristo resulte un semidiós, como si fuera por una parte Dios y por otra hombre, sino todo entero Dios, y todo entero hombre. Dios libertador, hombre mediador, para que con él vayamos a él. Vayamos a la divinidad por quien fuimos hechos (*serm* 293, 7).

295. ¿Qué hay tan lejano, qué tan remoto, como Dios de los hombres, el inmortal de los mortales, el justo de los pecadores? No es distancia de lugar, sino de semejanza. Porque solemos hablar así también, cuando hablamos de dos hombres que son dife-

rentes por sus costumbres: «uno dista mucho del otro»; aunque están cerca, aunque sean vecinos, aunque estén atados con una misma cadena. Lejos está el piadoso del impío, lejos el inocente del reo, lejos el justo del injusto. Si así hablamos de los hombres, ¿qué será de Dios comparado con los hombres? Estando, pues, lejos de nosotros el inmortal y el justo, pues éramos pecadores y mortales, descendió él hasta nosotros, y así el que estaba muy distanciado se hizo nuestro vecino... Dos son los males tuyos, uno es la pena y otro la culpa. Hay culpa porque eres injusto. Hay pena porque eres mortal. Dios, para ser tu vecino, tomó tu pena y no tomó tu culpa, o si tomó tu culpa, fue en cuanto la borró, no en cuanto la cometió. El justo e inmortal sigue estando lejos de los injustos y mortales. Tú, como pecador mortal, estabas lejos del justo inmortal; y él no se hizo pecador como tú, pero se hizo mortal como tú. Permaneciendo justo, se hizo mortal. Tomando la pena sin tomar la culpa, borró la culpa y la pena. Así «*Dios está cerca, no estéis preocupados*». Aunque corporalmente subió sobre todos los cielos, no se alejó en cuanto a la majestad. Doquier está presente el que todo lo hizo (*serm* 171, 3,3).

296. «*Príncipe en medio de ellos*». Por eso es mediador entre Dios y los hombres, porque es Dios con el Padre y hombre con los hombres. No es mediador en cuanto hombre sin deidad, ni mediador en cuanto Dios sin humanidad. He aquí el mediador. La divinidad sin humanidad no es mediadora, la humanidad sin divinidad no es mediadora. Pero entre la divinidad sola y la humanidad sola, es mediadora la divina humanidad y la humana divinidad (*serm* 47, 12,21).

297. No pudo la gracia de Dios ponderarse mejor, que cuando el mismo unigénito de Dios, permaneciendo inmutable en sí, se revistió del hombre y dio a los hombres la esperanza de su amor. Entonces usó del hombre como de un puente, por el que los hombres fueran hasta él, pues tan alejado estaba el inmortal de los mortales, el inmutable de los mudables, el justo de los impíos, el bienaventurado de los miserables. El fue el que infundió en nuestra naturaleza el deseo de ser bienaventurados e inmortales. Pero luego, sin dejar de ser bienaventurado, asumió nuestra mortalidad para darnos esa bienaventuranza, y enseñarnos al mismo tiempo con sus padecimientos a desdeñar los trabajos que tenemos (*de civ Dei* X, 29).

298. Supuesto que debía ser imitado un hombre, y no se debía poner la esperanza en el hombre, ¿qué arte más divino y a vez más indulgente y liberal pudo inventarse, que el que se dignase a asumir al hombre la misma sincera, eterna e inmutable

sabiduría de Dios, a la que era menester que nos adhiriéramos? Mediante ese arte, no sólo ejecutó Cristo todas aquellas cosas en las que somos invitados a seguir a Dios, sino que también padeció todas aquellas otras por las que solemos desistir de seguir a Dios (*de util cred* 15, 33).

299. Se dijo: «*la carne nada aprovecha*», como se dijo: «*la ciencia infla*». ¿Por eso debemos odiar la ciencia? No tal. ¿Qué significa, pues, «*la ciencia infla*»? Infla cuando va sola, sin caridad. Por eso añadió: «*en cambio, la caridad edifica*». Añade a la ciencia la caridad y la ciencia será útil, no por sí misma, sino por la caridad. De igual modo «*la carne nade aprovecha*». Se entiende cuando es sola la carne. Pero si se añade el espíritu a la carne, como se añadía la caridad a la ciencia, aprovecha muchísimo. Si la carne nada aprovechase, el Verbo no se hubiera hecho carne para habitar entre nosotros. Si nos aprovechó mucho Cristo por la carne, ¿cómo no ha de aprovechar la carne? Sólo que fue el espíritu el que, mediante la carne, obró el remedio para nuestra salud; la carne fue un vaso. Considera lo que el vaso contenía, no lo que era. También los apóstoles fueron enviados. ¿Acaso la carne de ellos nada nos aprovechó? Y si la carne de los apóstoles nos aprovechó, ¿pudo la carne del Señor no aprovecharnos? ¿De dónde nos vino el sonido de la palabra, sino por la voz de la carne? ¿De dónde el estilo? ¿De dónde la escritura? Todo esto es obra de la carne, pero moviéndola el espíritu como a su organismo (*in Joh* 27, 5).

300. Si, pues, cuanto se es más semejante a Dios, tanto se está más cercano a él, no existe otra distancia, respecto a él, que la desemejanza.

El alma humana, tanto es más desemejante de Dios, eterno, inmutable e incorporal, cuanto es más codiciosa de cosas temporales y mudables. Y como a la inmortal pureza, que está en lo sumo, no pueden acomodarse las mortales e inmundas cosas que están en lo ínfimo, para sanarnos era menester un mediador... Cristo, acomodado por razón de la mortalidad del cuerpo a nuestra bajeza, presta su ayuda para purificarnos y liberarnos mediante la justicia inmortal del espíritu. Porque por razón de esa justicia permaneció en la divina alteza, no por distancia de lugar, sino por excelencias de semejanza. Jamás este Dios incontaminable sufrió una contaminación por parte del hombre que asumió, o de los hombres con los que en su humanidad vivió (*de civ Dei* IX, 17).

301. Siendo Dios, se hizo hombre, para que el hombre se reconociese hombre... El se hace hombre siendo Dios, y el hombre

no se reconoce hombre, es decir, no se reconoce mortal, no se reconoce frágil, no se reconoce pecador, no se reconoce enfermo, para buscar a lo menos como enfermo al médico; y lo que es más peligroso, se considera sano (*serm* 77, 7,11).

302. Mira que como hombre estás lejos de Dios, y Dios está en alto lejos del hombre; en medio se colocó el Dios-hombre. Reconoce a Cristo, y por el hombre reconoce a Dios (*serm* 81,6).

303. El arriba, él abajo. Arriba, en sí mismo; abajo, en los suyos. Arriba, en el Padre; abajo, en nosotros... Temed a Cristo arriba, reconocedle abajo. Posee tú a Cristo que arriba otorga dones; reconoce a Cristo que abajo está necesitado. Aquí es pobre; allí es rico. Luego es rico y pobre Cristo; está sentado a la diestra del Padre, pero aquí en la tierra, como pobre, tiene todavía hambre y sed y está desnudo (*serm* 123, 4,4).

304. ¿Quién de los hombres conoce todos los tesoros de sabiduría y ciencia ocultos en Cristo, escondidos en la pobreza de su carne? Porque por «*nosotros se hizo pobre, siendo rico, para que por su pobreza fuésemos enriquecidos*». Pues habiendo asumido la mortalidad, y con ella aceptado la muerte, se manifestó en pobreza. Pero prometió riquezas que se multiplican, no perdió riquezas que se menoscaban. *¡Cuán grande la muchedumbre de su dulzura, que reservó para los que le temen y que cumple a los que esperan en él! Porque en parte sabemos hasta que sobrevenga lo que será perfecto*. Para que nos tornáramos idóneos para comprender a Dios, Cristo —que es igual al Padre por su forma de Dios y semejante a nosotros por su forma de siervo— nos reforma a semejanza de Dios. Al hacerse Hijo del hombre el unigénito de Dios, hace hijos de Dios a muchos hijos de hombres. A los siervos que nutre por su visible forma de siervo, termina por hacerlos hijos, para que vean la forma de Dios...

Hasta que eso acontezca, hasta que nos manifieste lo que basta para nosotros, hasta que bebamos y nos saciemos de él, fuente de vida, y mientras peregrinamos lejos de él, caminemos por la fe; mientras tenemos hambre y sed de justicia y deseamos con inefable ardor la hermosura de la forma divina, celebremos con devoto obsequio el natalicio de la forma de siervo. Aún no podemos contemplar al que fue engendrado por el Padre antes del lucero, pero podemos visitar con frecuencia al que nació de la virgen en las horas de la noche. Aún no comprendemos a aquel, cuyo nombre permanece ante el sol, pero reconozcamos su tabernáculo puesto en el sol. Aún no vemos al único, que permanece en su Padre, pero recordemos al esposo que sale de su tálamo. Aún

no somos idóneos para el festín de nuestro Padre, pero reconozcamos el pesebre de nuestro Señor Jesucristo (*serm* 194, 3,3).

305. Había perecido el hombre, por libre voluntad. Vino el Dios-hombre, por la gracia libertadora. ¿Quieres saber lo que vale para obrar el mal este libre albedrío? Acuérdate del hombre que peca. ¿Quieres saber lo que vale Dios-hombre para obrar el auxilio? Considera en él la gracia que liberta. Jamás pudo manifestarse más claramente lo poco que vale la voluntad humana, poseída por la soberbia, para evitar el mal sin la ayuda de Dios; jamás pudo manifestarse eso más claramente que en el primer hombre... Y cabalmente nunca se vio mejor la benignidad de la gracia y la liberalidad de la omnipotencia de Dios que en el hombre mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús (*serm* 174, 2,2).

306. Por un hombre vino la muerte y por un hombre la resurrección de los muertos. Los hombres se afanaban en rehuir lo inevitable, esto es, la muerte del cuerpo, y descuidaban la muerte del alma; querían evitar la pena, no la causa de esta pena. En efecto, nos preocupa muy poco o nada evitar el pecado; pero con vehemencia anhelamos escapar a la muerte, aunque jamás se consiga. El mediador de vida nos exhorta a no temer esta suerte natural e inevitable y a temer, sí, la impiedad, que se logra vencer con la fe. El ha conseguido el fin hacia el cual caminamos, mas no por la ruta que nosotros traemos. El por la justicia; y así, mientras nuestra muerte pena es del pecado, su muerte fue hostia por el pecado.

(13,16) Por lo cual el alma se ha de anteponer al cuerpo: muere el alma al verse abandonada de Dios, muere el cuerpo al ser por el alma abandonado. Es pena la muerte del cuerpo; pues abandona el alma a su Dios porque quiere, justo es que el alma abandone al cuerpo en contra de su querer y, abandonando el alma a Dios porque quiso, abandone el cuerpo aunque no quiera. No lo abandona cuando le place, a no ser que se violente y se quite la vida. El alma del mediador demostró que la muerte de su carne no era penal, pues al abandonarla no lo hizo en contra de su querer, sino porque quiso, cuando quiso y como quiso (*de Trin* IV, 12,15s).

307. Mientras los hombres sean mortales, todos han de ser necesariamente míseros. Hay que buscar, pues, un mediador que no sólo sea hombre, sino también Dios, para que por la bienaventurada inmortalidad de ese mediador sean los hombres conducidos de la mortal miseria a la bienaventurada inmortalidad. Tal media-

dor convenía que fuese mortal, pero sólo de un modo transitorio. Así Cristo fue hecho mortal, no porque se debilitara la divinidad del Verbo, sino porque tomó la debilidad de la carne; pero no permaneció mortal en la misma carne, pues resucitó de entre los muertos. Porque era ya un fruto de su mediación el que aquello, para cuya liberación se hizo mediador, no permaneciese en perpetua muerte ni aun en la carne. Convenía, pues, que el mediador entre nosotros y Dios tuviese una mortalidad transitoria y una bienaventuranza permanente, para que por la parte de carne que pasa se acomodara a los que han de morir y los transportase de entre los muertos a la parte del Verbo que perdura (*de civ Dei* IX, 15).

308. Dios murió para que hubiera una compensación, un cierto comercio celestial, para que el hombre no viese la muerte... Cristo era Dios y hombre, y queriendo que viviéramos con lo suyo murió con lo nuestro. El no tenía por qué morir, pero tampoco nosotros teníamos por qué vivir... Busca en Dios un motivo de muerte y no lo encontrarás; porque si morimos nosotros es porque somos carne, hombres que llevan carne de pecado. Pero busca en el pecado un motivo de vida y no lo tiene. Luego ni Dios pudo incurrir en la muerte por lo suyo, ni nosotros merecer la vida por lo nuestro, sino que nosotros tuvimos la vida de lo suyo y él tuvo la muerte de lo nuestro. ¡Oh, qué trueque! (*serm* 80, 5).

309. Nuestra iluminación es participación del Verbo, es decir, de aquella vida que es la luz de los hombres. Por la inmundicia de los pecados éramos menos idóneos, o completamente inhábiles, para esa participación, habíamos de purificarnos. Ahora bien, no se da purificación de los impíos e injustos, sino por la sangre del justo y la humildad de Dios. Para que pudiéramos contemplar a Dios los que no podemos hacerlo por naturaleza, nos purifica él, haciéndose lo que somos por naturaleza y siendo lo que nosotros no somos por el pecado. Por naturaleza no somos Dios, por naturaleza somos hombres, por el pecado no somos justos. Dios, pues, hecho hombre justo, intercedió ante Dios por el hombre pecador. No se acomodó el pecador al justo, se acomodó al hombre el hombre. Añadiéndonos la semejanza de su humanidad, suprimió la desemejanza de nuestra iniquidad. Y hecho partícipe de nuestra mortalidad, nos hizo partícipes de su divinidad.

La muerte del pecador, que provenía de una necesidad de condenación, quedó redimida con la muerte del justo, que provenía de una voluntad de misericordia, cuando la simplicidad divina se

adaptó a nuestra duplicidad. Porque esta adaptación o conveniencia, armonía o consonancia, o si se encuentra otra palabra en la relación de uno o dos, es muy importante en toda organización, o si se prefiere, en toda coordinación. Me refiero en este momento a esa coordinación que los griegos llaman «armonía». Esta armonía es máxima en nosotros y la tenemos naturalmente infundida. Indudablemente que nos la ha infundido el Creador. Tan infusa es esta armonía que no pueden dejar de sentirla ni los mismos rudos, tanto cuando cantan, como cuando escuchan. Por esa consonancia concuerdan las voces agudas con las graves, de modo que quien peca contra ella no sólo ofende a la ciencia, pues muchos no conocen, sino que ofenden rudamente al mismo sentido del oído...

(3,5) En verdad que nosotros estamos muertos en cuerpo y alma; en alma, por el pecado; en cuerpo, por la pena del pecado. En consecuencia, también en cuanto al cuerpo morimos por el pecado. Para ambos elementos nuestros, es decir, para el cuerpo y para el alma, era necesaria la medicina y la resurrección, para que fuera renovado con ventaja lo que se había deteriorado...

(3,6) A esta doble muerte nuestra aplica el salvador la simple muerte suya, y para producir ambas resurrecciones nuestras, adelanta y propone la única suya como un remedio a ambas muertes nuestras. Y la única resurrección suya nos ganó dos resurrecciones; porque Cristo utilizó su cuerpo en ambas realidades, es decir, para que fuese misterio para nuestro hombre interior y modelo para el exterior (*de Trin* IV, 2,4s).

310. Se hizo partícipe de nuestra mortalidad, para que fuésemos partícipes de su divinidad; nosotros partícipes de uno, para la vida; pero partícipe él de muchos, para la muerte (*in Ps* 118, s. 19,6).

311. Sabemos y con fe firmísima retenemos que Cristo murió una vez por nosotros; por los pecadores el justo, por los siervos el Señor, por los cautivos el libre, por los enfermos el médico, por los míseros el bienaventurado, por los pobres el opulento, por los perdidos el explorador, por los vendidos el redentor, por la grey el pastor, y lo que es más admirable de todo, por la criatura el Creador. Esto lo ejecutó entregando la carne, que tuvo origen, y conservando la naturaleza divina, que siempre es. Era Dios latente y hombre aparente; con virtud, vivificante; con debilidad, agonizante; inmutable, con la divinidad; pasible, con la carne. Así dijo el Apóstol: «*quien fue entregado por nuestros delitos, y resucitó para nuestra rehabilitación*» (*serm* 220).

312. El Señor Jesús, unigénito del Padre y coeterno al Padre, invisible como él, como él inmutable, como él omnipotente, como él Dios, se hizo hombre por nosotros... recibiendo la forma humana sin perder la divinidad, ocultando su potencia, manifestando su debilidad... Nació para que renaciéramos. Murió para que no muriéramos para siempre... Al tercer día resucitó..., se dio a ver a los ojos de los discípulos, y a tocar sus manos; probó la realidad humana que él era, sin menguar la realidad divina que siempre era..., entrando y saliendo, comiendo y bebiendo, no por necesidad, sino totalmente por potencia, manifestándoles la verdad de su carne, su debilidad en la cruz y su inmortalidad en el sepulcro (*serm* 262, 1,1).

313. Dios está con nosotros, para que nosotros también estemos con él. El, que descendió a nosotros para estar con nosotros, nos hace ascender a él para que estemos con él (*in Ps* 145, 1).

314. Porque Jesús con sus dichos y hechos siempre trata de ser creído Dios y hombre, Dios que nos hizo, hombre que nos buscó... porque no buscara al que había hecho, si no se hiciera él lo que había hecho (*in Joh* 28, 1).

315. Algunos dicen: ¿es que le faltó a Dios otro modo para libertar a los hombres de la miseria de esta mortalidad? ¿Por qué el unigénito Hijo de Dios y coeterno con él hubo de hacerse hombre, revestirse del alma humana y de la carne, y hacerse mortal, y padecer la muerte? No nos contentamos con rebatir a los que tal dicen; afirmamos que es bueno y conveniente para la divina dignidad este modo de obrar, por el que se dignó libertarnos mediante el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús. Hemos de manifestar además que no le faltaron a Dios otros medios posibles, pues a su bondad están sometidas todas las cosas.

Con todo eso, no hubo, no convenía que hubiese otro modo más conveniente para nuestra miseria, que debía ser curada. Porque para reanimar nuestra esperanza y libertad de la desesperación las mentes de los mortales, abatidas por su misma condición de mortales, no había método mejor que hacernos ver cuánto nos estima y cuánto nos ama. Y no pudo concebirse respecto a ese amor una prueba más clara y manifiesta que ésta: el Hijo de Dios, inmutablemente bueno, permanece siendo en sí mismo lo que era, pero recibe de nosotros y por nosotros lo que no era, sin detrimento de su naturaleza; y en esta forma se dignó establecer consorcio con la nuestra, para sufrir nuestros males sin haber hecho él mérito alguno malo. De este modo, a los que ya creen en el amor de Dios, y a los que ya esperan lo que antes no esperaban, les dio

con una largueza inmerecida sus dones. Y no sólo sin mérito nuestro bueno, sino más bien a pesar de nuestros malos méritos precedentes. (10,14) Porque aun esos, que se llaman méritos nuestros, son dones suyos (*de Trin* XIII, 10,13s).

316. A ejemplo de esta imagen, no nos apartemos tampoco nosotros de Dios, pues somos también imagen de Dios... Nosotros somos imagen, porque somos iluminados por la luz. Ella, porque es la luz que ilumina. Por eso la verdad sin modelo es para nosotros modelo. Porque no imita a nadie anterior en el Padre, del cual es absolutamente inseparable, pues es la misma naturaleza de quien procede. Mas nosotros nos esforzamos en imitar al permanente, y seguir al inmóvil; caminan en él, vamos a él. Por la humildad se hizo para nosotros camino temporal, ya que por la divinidad es para nosotros mansión eterna. En su forma de Dios es igual a Dios, y Dios sirve de modelo a los espíritus intelectuales y puros que no cayeron por soberbia. Mas para proponerse también como modelo para la rehabilitación del hombre caído, que por la inmundicia de los pecados y la pena de la mortalidad no podía ver a Dios, «*se abatió a sí mismo*». Lo hizo, no mudando su divinidad, sino asumiendo nuestra mutabilidad y «*recibiendo la forma de siervo*», ya que «*el mundo fue hecho por él*». Así sirvió allá arriba de ejemplo a los que ven a Dios, y acá abajo a los que admiran al hombre; de ejemplo a los sanos para mantenerse; y de ejemplo a los enfermos para convalecer; de ejemplo a los que han de morir para no temer; de ejemplo a los muertos para resucitar, «*manteniendo en todas las cosas el primado*». El hombre, para alcanzar su bienaventuranza, no debía seguir sino a Dios; pero no podía sentir a Dios. Sigue a Dios hecho hombre y, por este arte, sigue a quien puede sentir y a quien debe seguir (*de Trin* VII, 3,5).

317. Era demasiado para ti el gustar la suavidad de Dios, porque estaba ella muy remota, demasiado alta, y tú eras demasiado abyecto, estabas abatido en el profundo abismo. Frente a este abismo fue enviado el mediador. Tú, hombre, no podías ir a Dios, y Dios se hizo hombre. Tú, hombre, puedes ir al hombre, y si no puedes ir a Dios, puedes ir por el hombre a Dios. He aquí por qué se hizo mediador entre Dios y los hombres el hombre Cristo Jesús. Mas si Cristo fuera sólo hombre, tú seguirías solamente a lo que tú eres, y así nunca llegarías; Dios se hizo hombre para que sigas al hombre, de lo cual ya eres capaz, y así llegues hasta Dios, lo cual no podrías conseguir. Cristo es el mediador; por eso se hizo dulce. ¿Qué cosa más dulce que el pan de los ángeles? ¿Cómo no será dulce el Señor, cuando el hombre comió el pan

de los ángeles? Porque no se nutre de un depósito el hombre y de otro depósito el ángel, sino que Cristo es la verdad, la sabiduría y la virtud de Dios. Sólo que, como la gozan los ángeles, tú no puedes gozarla. ¿Cómo la gozan ellos? Como es: «*en el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios y Dios era el Verbo, por quien fueron hechas todas las cosas*». ¿Y cuál es tu contacto? «*El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*». Así, para que el hombre comiera el pan de los ángeles, se hizo hombre el Creador de los ángeles (*in Ps* 134, 5).

318. En Cristo lo tienes todo. ¿A tu Dios quieres amar? Lo tienes en Cristo: «*en el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios y Dios era el Verbo*». ¿Al prójimo quieres amar? Lo tienes en Cristo: «*el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*» (*serm* 261, 8).

319. Así, pues, el único Hijo de Dios se hizo mediador entre Dios y los hombres, cuando el Verbo de Dios, que era Dios, abatió su majestad hasta lo humano, y levantó la humanidad hasta lo divino. Así fue mediador entre Dios y los hombres un hombre que es más que los hombres, pues es Dios (*expos ad Gal* 24).

320. «*Nadie subió al cielo sino quien descendió del cielo, el Hijo del hombre, que está en el cielo*»... Cristo es único; Verbo, alma y carne, un Cristo. El Hijo de Dios y el Hijo del hombre son un Cristo; Hijo de Dios, lo es siempre; hijo del hombre, lo es en el tiempo. Pero siempre un solo Cristo por la unidad de la persona. Estaba en el cielo, cuando hablaba en la tierra. Era Hijo del hombre en el cielo, como era Hijo de Dios en la tierra por la carne asumida; Hijo del hombre en el cielo por la unidad de la persona (*in Joh* 27, 4).

321. Si Cristo recibió la forma de siervo, de modo que no perdió la forma de Dios, si en la forma de siervo y en la forma de Dios es un mismo Hijo unigénito de Dios Padre, en la forma de Dios es igual al Padre, en la forma de siervo, mediador entre Dios y los hombres, hombre Cristo Jesús, ¿quién no entenderá que en la forma de Dios es superior a sí mismo y en la forma de siervo es también inferior a sí mismo? (*de Trin* I, 7,14).

322. El Creador recibió en sí a la criatura..., no se convirtió el Creador en criatura; asumió lo que no era; no perdió lo que era (*serm* 47, 11,20).

323. Se hizo hombre el que era Dios, recibiendo lo que no era, sin perder lo que era: Dios. Se hizo hombre... Alcete Cristo por su humanidad, condúzcate por su divina humanidad, llévete a su divinidad (*in Joh* 23, 6).

324. Desde el origen primero del género humano, nadie va a la muerte sino por Adán y nadie va por Adán sino a la muerte; nadie va a la vida sino por Cristo y nadie va por Cristo sino a la vida. (81) Si se salvaran algunos sin Cristo, Cristo habría muerto en vano (*contra Jul* VI, 24,80s).

325. Uno y uno: un hombre por el cual vino la ruina, otro hombre por el cual vino la rehabilitación; por aquél vino la ruina, por éste vino la reorganización. Cayó el que no se mantuvo, le levantó el que no cayó. Se desmoronó Adán, porque abandonó a Cristo que permanece; permaneciendo Cristo, descendió a Adán que yacía (*serm* 30, 4,5).

326. Nos hemos revestido de la imagen del hombre terreno en virtud de la propagación de la culpa y de la muerte, que nos ha infundido la generación. Pero nos hemos revestido de la imagen del hombre celestial por la gracia del perdón y de la vida eterna, que nos presta la regeneración. Ahora, esta regeneración no se da sino por el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús..., porque como nadie muere según el cuerpo animal sino en Adán, así nadie es vivificado según el cuerpo espiritual sino en Cristo (*de civ* XIII, 23,3).

327. ... Adán, del cual tomó Cristo la carne. Luego en Adán Cristo y Adán en Cristo (*in Ps* 101, s. 1,4).

VIII

CAMINO—VERDAD—VIDA

Nota previa

Si Cristo es el principio metafísico de la creación concreta, es consecutivamente la dinámica de su vida en movimiento. No *sólo el ser, sino también todos los estadios de su desenvolvimiento están bautizados en su nombre. Es un extenderse siempre de nuevo por él, en él y para él.* Per ipsum et cum ipso et in ipso, et in ipsum.

Cristo es el camino: es un progresar siempre en la invisibilidad de ese camino, pero también la profunda tranquilidad de un camino dirigido, de un camino que es ya la verdad de la meta que se nos ofrece, de un camino que es compañía e iluminación (nos. 328-336).

Pues él es el camino, se trata de humildad. La siempre nueva invisibilidad no está al servicio de la voracidad del «querer siempre tener más», sino que produce más bien el querer siempre ser dominado en el polvo. La profunda tranquilidad de un camino asegurado y acompañado no produce la saciedad satisfecha, sino una mayor audacia para entregarse a la realidad de Cristo desamparado y perseguido. Por ello, la luz de este camino es también la luz de la medianoche: de Belén al calvario (nos. 337-342).

De ese modo, el camino desde el primer paso es «vida». Anuncia un progreso: desde el «puro camino» de la vida y del sufrimiento en la carne hasta la «pura verdad» de la majestad descubierta en la libertad de los hijos de Dios. Cristo, como «principio dinámico», significa: pasar de Cristo-hombre a Cristo-Dios (números 348-350). Pero significa esto: él es el camino mismo (no. 349). Es la vida única, por la que él está en nosotros y nosotros en él (nos. 343-350).

Consiguientemente, el movimiento de ese desarrollo en profundidad es la unidad y la constante de esa unidad. Cristo, todo en todo. Cristo es el que nos perfecciona, en espíritu y carne, aliento y acción (nos. 351-355).

328. Buscaba yo un camino para alcanzar fortaleza y hacerme idóneo para gozar en ti, pero no lo encontré hasta que hube de abrazarme al «*mediador entre Dios y los hombres, el hombre*

Cristo Jesús», el cual es «*sobre todas las cosas Dios bendito, para siempre*» (*Conf* VII, 18,24).

329. «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*». Todo hombre desea la verdad y la vida, pero no todo hombre encuentra el camino. Aun algunos filósofos de este siglo vieron que Dios es una cierta vida eterna, inmutable, inteligible, inteligente, sabia y que hace sabios. Contemplaron ciertamente, pero de lejos, una verdad fija, estable, indeclinable, en donde están todas las razones de todas las cosas creadas. Lo vieron, pero asentados en su error. Por eso no encontraron la senda, por la que se va a esa tan grande, inefable y beatífica posesión... Y como nosotros no teníamos por dónde ir a la verdad, el Hijo de Dios, que en el Padre es siempre la verdad y la vida, asumió al hombre y se hizo camino. Camina por el hombre, y llega a Dios. Vas por él y vas a él; no busques por dónde ir a él sino por él mismo. Si él no hubiere querido ser para nosotros camino, erráramos siempre; por eso se hizo camino por donde vayas. Yo no te digo: busca la vereda; porque la misma vereda viene a ti. Sólo te digo: ¡levántate y anda! (*serm* 141, 1,1s).

330. Sea cualquiera el sitio que ocupes acá abajo, antes de que llegues a Cristo, todo lo que te dice la palabra divina es esto: acércate más todavía; no es ése el lugar donde está la seguridad (*in Ps* 55, 1).

331. Antes caminabas por tus sendas vagabundo, errante por selvas y por breñas, lacerados todos tus miembros. Buscabas patria, es decir, una cierta estabilidad de tu espíritu donde pudieras decir: aquí se está bien. Querías decirlo seguro, libre de toda molestia, de tentación, y finalmente, de toda cautividad. Pero no lo encontrabas. ¿Qué te diré yo? ¿Te diré que vino a ti quien te enseña el camino? No. Vino a ti el mismo camino y quedaste establecido en él, sin previos méritos tuyos, porque de hecho errabas. Pero no vayas a creer que desde que ingresaste, ya te gobiernas tú solo, o que ya te abandona el que te enseñó el camino (*in Ps* 70, s. 2,3).

332. Una cosa es conducir al camino y otra cosa es conducir por el camino. Mira al hombre, doquier pobre, necesitado de auxilio. Si tú me conduces, Señor, no erraré; si me dejas, erraré. Ruega, pues, al Señor que no te deje, sino que te conduzca hasta el fin. ¿Cómo te conducirá? Amonestándote siempre; dándote siempre su mano... Porque, dándonos a su Cristo, nos da su mano. Dando su mano, da su Cristo. Conduce hacia el camino, llevando hacia su Cristo. Conduce por el camino, llevando por

su Cristo. Y Cristo es la verdad. «*Condúceme, pues, Señor, por tu camino y marcharé por tu verdad*» (*in Ps* 85, 15).

333. Los hombres pueden hacer alguna advertencia mediante signos verbales; pero el que enseña es el único verdadero maestro, la misma incorruptible verdad, el solo maestro interior. El se hizo también maestro exterior para atraernos desde las cosas exteriores hacia las interiores; y tomando forma de siervo, su divina sublimidad siguió siendo manifiesta a los que caminaban, mientras se dignaba aparecer humilde a los que yacían (*contra ep fund* 36).

334. Predican los maniqueos que este sol visible difunde sus resplandores sobre todas las sordideces e inmundicias de los cuerpos y los conserva doquier puros e inmaculados. Si, pues, las cosas invisibles y puras pueden ser tocadas por las visibles e inmundas, sin quedar mancilladas, ¿cuánto más podría la invisible e inalterable verdad tomar el alma mediante el espíritu, y el cuerpo mediante el alma, y asumir a sí todo el hombre y libertarle de todas sus enfermedades, sin contaminarse por su parte? (*de agone christ* 18, 20).

335. «*Porque santo es el templo de Dios, que sois vosotros*»; todos los que creéis en Cristo, ya creéis de modo que le amáis. Porque eso es creer en Cristo. No como los demonios, que creían, pero no amaban; y por eso, aunque creyeron, decían: «*¿qué tenemos que ver contigo?*». Nosotros digamos más bien: «*a ti pertenecemos. Tú nos redimiste*» (*in Ps* 130, 1).

336. El fin de nuestra intencionalidad es Cristo, ya que aunque personalmente nos esforcemos, en él nos perfeccionamos, y por él somos perfeccionados; y toda nuestra perfección es ésta: llegar a él. Mas cuando a él llegares, ya no buscarás más: es tu fin. La meta de tu camino es el sitio al que tiendes, y cuando llegas a ella, descansas; así Cristo es el fin de tu afán, de tu propósito, de tu conato, de tu intención; él es la meta a que tiendes. Cuando llegues a él, nada más codiciarás, pues nada mejor podrás tener. El, pues, nos propuso en esta vida un modelo del vivir, y nos dará en la vida futura un premio del vivir (*in Ps* 56, 2).

337. ¿En qué hemos de imitar los caminos de Cristo? ¿Acaso en la magnificencia con que era Dios en la carne?... ¿Acaso llama al hombre, al hacerle imitador suyo, para que, por ejemplo, gobierne con él el cielo y la tierra, con todo lo que en ellos hay?... No te dice: no serás discípulo mío, si no caminas sobre el mar, o si no resucitas un muerto de cuatro días, o si no abres los ojos a un ciego de nacimiento. No es eso. ¿Qué es, pues?

«*Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón*». Lo que él se hizo por ti, eso debes considerar en él, para imitarle. ¿A qué te exhorta? A que imites lo que él no podía hacer sino hecho hombre. ¿Acaso hubiera podido tolerar padecimientos sin hacerse hombre? Morir, ser crucificado y humillado, no podría hacerlo sino el hombre... Así, cuando también tú padeces las molestias de este siglo... seas fuerte y tolerante, refugiándote en el auxilio del Altísimo (*in Ps* 90, s. 1,1).

338. Cualquiera otra cosa que aquí buscas, cuando la buscas mundanamente, cuando la buscas lamiendo el polvo, la buscas sin duda para ser feliz. Pero ninguna cosa terrena te hace feliz: «*hijos de los hombres, ¿hasta cuándo seréis pesados de corazón?*». ¿No queréis ser pesados de corazón y cargáis de tierra vuestro corazón? ¿Hasta cuándo fueron pesados de corazón los hombres? Antes de que viniese Cristo, antes de que resucitase Cristo, fueron los hombres pesados de corazón... (5,5)... Vino Cristo a nuestras miserias; tuvo hambre, sed, se fatigó, durmió, hizo milagros, padeció males, fue azotado, coronado de espinas, escupido al rostro, abofeteado, clavado en un madero, atravesado a lanza, puesto en el sepulcro; pero al tercer día resucitó, acabado ya el trabajo, muerta la muerte...

Cristo te muestra lo que debes saber, si quieres algún día ser feliz; porque no puedes serlo en esta vida; nadie puede serlo...

Si Cristo lo tuvo aquí, lo tendrás tú también. Considera lo que él encontró en la región de tu muerte. Cuando vino de su propia región, ¿qué es lo que encontró aquí, sino lo que aquí abunda? Comió contigo lo que abunda en esta celda de tu miseria. Bebió aquí vinagre, tuvo aquí hiel; eso es lo que encontró en tu calabozo. Pero te invitó a su gran mesa, mesa del cielo, mesa de los ángeles, donde él mismo es el pan...

Nos dio en prenda su muerte, como si dijera: os invito a mi vida, donde nadie muere, donde está realmente la vida bienaventurada, donde no se corrompe el manjar, donde las viandas alimentan y no se deshacen; he ahí a donde os invito, a la región de los ángeles, a la amistad del Padre y del Espíritu Santo, a la cena eterna, a mi fraternidad; finalmente a mí mismo, a mi vida os invito. ¿No queréis creer que os daré mi vida? Tomad en prenda mi muerte. Ahora, pues, mientras vivimos en esta carne corruptible, muramos con Cristo por un cambio de costumbres, vivamos con Cristo por el amor de la justicia. No hemos de recibir la vida feliz sino cuando llegáremos a aquel que vino a nosotros, y comenzáremos a estar con aquel que murió por nosotros (*serm* 231, 4,4s).

339. El Hijo de Dios asumió al hombre, y en el hombre padeció todo lo humano. Esta es tan grande medicina de los hombres, que no pudo ni imaginarse. Porque ¿qué soberbia puede sanarse, si con la humanidad del Hijo de Dios no se sana? ¿Qué impiedad puede curarse, si con la paciencia del Hijo de Dios no se cura? Finalmente, ¿qué apocamiento puede remediarse, si con la resurrección del cuerpo de Cristo Señor no se remedia?

Levante su esperanza el género humano, y reconozca la dignidad de su naturaleza; vea el gran lugar que ocupa en las obras de Dios. No os despreciéis a vosotros mismos, varones; el Hijo de Dios se hizo varón. No os despreciéis a vosotras mismas, mujeres; el Hijo de Dios nació de mujer. Pero no améis lo carnal; porque en el Hijo de Dios no somos ni varones ni mujeres. No queráis amar lo temporal, porque si fuese bueno amarlo, lo hubiera amado aquel-hombre a quien asumió el Hijo de Dios... Si nos estimamos en mucho, dignémonos imitar a aquel que se llama Hijo del Altísimo; si nos estimamos en poco, osemos imitar a los publicanos y pecadores que le imitaron... ¿Quién se engreirá ya contra el Hijo de Dios? ¿Quién desesperará de sí, pues por amor nuestro quiso ser tan humilde el Hijo de Dios? ¿Quién pondrá la felicidad de la vida en lo que el Hijo de Dios enseñó que era despreciable? ¿Quién se rendirá a las adversidades, si cree que la naturaleza del hombre está bien guardada en el Hijo de Dios? ¿Quién pensará que tiene cerrado el reino de los cielos, si sabe que los publicanos y las meretrices han imitado al Hijo de Dios? ¿De qué perversidad no se librará quien contemple y ame y cumpla los dichos y hechos de aquel hombre, en quien se nos dio como modelo de vida el Hijo de Dios? (*de agone christ* 11, 12).

340. Mas el doctor de la humildad, partícipe de nuestra enfermedad, dio participación en su divinidad: descendió cabalmente para enseñar el camino. Así se dignó recomendarnos especialísimamente su humildad (*in Ps* 58, s. 1,7).

341. Aquel a quien entregó todas las cosas el Padre, y a quien nadie conoce sino el Padre, es el único que conoce al Padre; él puede revelarlo a quien quisiere. Pero no dice: *aprended de mí* a fabricar el mundo o a resucitar muertos, sino «*que soy manso y humilde de corazón*» (*de sancta virg* 35, 35).

342. Vio el mismo Apóstol no sólo adónde subía, sino también por dónde subía. Porque muchos vieron adónde y no vieron por dónde. Amaron la patria del encumbramiento, pero ignoraron el camino de la humildad. El, pues, supo y pensó y premeditó, no sólo adónde, sino también por dónde, y luego dijo: «*lejos de*

mí el gloriarme sino en la cruz del Señor nuestro Jesucristo». Pudo decir «en la sabiduría del Señor nuestro Jesucristo», y hubiera dicho verdad. Pudo decir «en la majestad», y dijera verdad. Pudo decir «en la potestad», y dijera verdad. Pero dijo: «*en la cruz*»..., «*por lo cual*, añadió, *el mundo está crucificado para mí y yo para el mundo*». ¿Cuándo habría de estar el mundo crucificado para ti, si no hubiera sido crucificado por ti aquel que hizo el mundo? Luego, «*el que se gloria, gloríese en el Señor*». ¿En qué Señor? En Cristo crucificado. Donde está la humildad, allí está la majestad; donde la debilidad, allí la potestad; donde la muerte, allí la vida. Si quieres llegar a aquéllas, o quieras despreciar éstas (*serm* 160, 4).

343. Poco era para Dios enviar a su Hijo, que te enseñase el camino; al mismo Hijo lo hizo camino, para que caminaras guiado por él y caminaras asimismo en él (*in Ps* 109, 2).

344. Caminemos, pues, como gente que está en ruta. Porque el mismo rey de la patria se hizo ruta... El rey de nuestra patria es el Señor Jesucristo. Si en el cielo es la verdad, aquí es el camino. ¿Adónde vamos? A la verdad. ¿Por dónde vamos? Por la fe. ¿Adónde vamos?, a Cristo. ¿Por dónde vamos?, por Cristo. Porque él dijo: «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*». Había dicho una vez a los que creían en él: «*si permanecéis en mi palabra, seréis verdaderamente discípulos míos; y conoceréis la verdad y la verdad os libertará*». «*Y conoceréis, dijo, la verdad*», pero «*si permanecéis en mi palabra*». ¿En qué palabra? Como dice el Apóstol: «*Esta es la palabra de la fe que predicamos*». Lo primero, pues, es la palabra de fe. En cuya palabra de fe si permaneciéremos, conoceremos la verdad y la verdad nos libertará. La verdad es inmortal, la verdad es inmutable, la verdad es aquel Verbo del que se dice: «*en el principio era el Verbo y el Verbo era Dios y Dios era el Verbo*». ¿Quién lo verá sino con el corazón purificado? ¿Por qué método se purifican los corazones? «*El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*». El Verbo, en cuanto permanece en sí, es la verdad a la que vamos y que nos liberta; mas el verbo de la fe —que es predicado, en el que quiere el Señor que permanezcamos, para que conozcamos la verdad— ése es el «*Verbo que se hizo carne y habitó entre nosotros*». Cree en Cristo, nacido de carne, y llegarás a Cristo, nacido de Dios. Dios dentro de Dios (*in Ps* 123, 2).

345. Como contrarias se diferencian entre sí la vanidad y la verdad. La apetencia de este mundo es vanidad; pero Cristo, que libra del mundo, es la verdad. Es también el camino. Y en este

camino quiere ser vivificado el Salmista —porque también es la vida—, pues Jesús dijo: «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*». Y más viven bajo su influencia que bajo la influencia del sol los que no oyen en vano lo que dijo el Apóstol: «*Buscad las cosas de arriba, donde Cristo está sentado a la diestra de Dios; sabed las cosas que son de arriba, no las que están sobre la tierra; porque estáis muertos y vuestra vida está escondida con Cristo en Dios*». Y por eso, si nuestra vida está donde está la verdad, no está nuestra vida bajo el sol donde está la vanidad. Pero este tan grande bien lo tenemos en esperanza, no lo poseemos en realidad..., lo tenemos en la esperanza con que esperamos adherirnos a esa verdad que hemos de contemplar. Entre tanto, estamos sometidos a la vanidad... Mientras estamos aquí según la carne, cuya adopción y redención esperamos aún por la paciencia de la esperanza, estamos sujetos a la vanidad. Estamos sujetos a la vanidad, porque estamos debajo del sol (*in Ps* 118, s. 12,1).

346. Vino Cristo a nosotros y fue despreciado entre nosotros, por nosotros y después con nosotros. Nos enseñó a ser despreciados, porque fue despreciado. Nos enseñó a tolerar, porque toleró. Enseñó a padecer, porque padeció. Y prometió la resurrección nuestra porque resucitó, mostrando en sí mismo lo que debemos esperar (*in Ps* 125, 1).

347. Conduce como conductor que es, lleva por sí mismo, como ruta que es y lleva a sí, como patria que es... En él ves tu trabajo y tu reconpensa; el trabajo en la pasión, la recompensa en la resurrección (*in Ps* 60, 4).

348. «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*». Si buscas la verdad, no dejes el camino; pues el mismo camino es la verdad. Ella es a donde vas; ella es por donde vas; no vas a uno por otro, no vas a Cristo por otro; vienes a Cristo por Cristo..., por Cristo hombre a Cristo Dios, por el Verbo hecho carne al Verbo que en el principio era Dios dentro de Dios (*in Joh* 13, 4).

349. Por el hombre-Cristo tiendes a Dios-Cristo. Mucho es Dios para ti, pero Dios se hizo hombre. Lo que estaba lejos de ti, por el hombre se puso cabe ti. Donde has de recalar, Dios es; por donde has de ir, hombre es; el mismo Cristo es por donde has de ir y a donde has ir... Estaba patente el hombre y latente Dios. Fue muerto el hombre y ofendido Dios; mas resucitó el hombre y fue hallado Dios (*serm* 261, 6,7).

350. Por mí vas, a mí vas (*in Ps* 103, s. 4,6).

351. Cristianos somos, a Cristo pertenecemos. Si el mundo se enfurece, no nos quebranta, porque pertenecemos a Cristo. Si

el mundo nos halaga, no nos reduce, porque pertenecemos a Cristo (*serm* 130, 5).

352. A Cristo le cantan el justo para la equidad y el perjuro para el fraude, el rey para regir y el soldado para pelear, el marido para gobernar y la esposa para someterse, el padre para mandar y el hijo para obedecer, el señor para dominar y el esclavo para servir, el humilde para la piedad y el soberbio para la emulación, el rico para dar y el pobre para recibir, el borracho ante la copa y el mendigo ante la puerta, el bueno para prestar y el malo para engañar. El cristiano que venera y el pagano que adula, todos cantan a Cristo, y todos, sin duda, han de dar cuenta a aquel a quien cantan de la voluntad y labios con que cantan (*ep* 232, 4).

353. Para nuestro corazón Dios es luz, y voz, y fragancia, y manjar; y por tanto, es todas las cosas, aunque no es nada de eso; y no es nada de eso, porque es Creador de todo eso. Es luz para nuestro corazón, a quien decimos: «*en tu luz veremos la luz*». Es para nuestro corazón sonido, al que decimos: «*darás a mi oído exultación y alegría*». Es para nuestro corazón fragancia, a la que decimos: «*somos buen olor de Cristo*». Y si buscáis comida, porque ayunáis, «*bienaventurados los que han hambre y sed de justicia*». Del mismo Señor Jesucristo se dijo que «*se hizo para nosotros justicia y sabiduría*». He ahí están preparados los manjares. Cristo es justicia, jamás falta; no nos la preparan los cocineros, ni es traída por los mercaderes como fruto peregrino de allende los mares. Es comida, que gusta todo el que tenga sano el paladar... Es comida, que restaura y no se asume, ni se consume; es comida, que sacia a los hambrientos y permanece íntegra...

(3) Esta luz es vista por todos, apacienta los ojos de todos; la mirada del que ve se restaura, y la luz íntegra persevera. Si ven dos, subsiste igual. Si ven más, permanece la misma. Vea el rico, vea el pobre, igual es para todos. Nadie pone límites en ella. Se llena la miseria del pobre, y se queda vacía la avaricia del rico. ¿Acaso el que más dinero tiene ve más, o compra lo que ve, para que el otro no lo tenga? Si, pues, nuestros ojos carnales tienen ese manjar ¿qué tal vianda será el mismo Señor para nuestra mente?

(4) En cuanto el sonido haya agitado el aire y tocado el oído, pasa y no repite ni resuena más. Así se suceden las sílabas, precediendo y siguiendo, de modo que la segunda no suena sino después de pasada la primera. Y con todo, en su realidad transitoria se encierra un gran milagro: si teniendo vosotros hambre, yo pusiese delante de vosotros un pan, no alcanzaría a todos; os divi-

diríais lo que yo os hubiese puesto, y cuanto más numerosos fueseis tanto menos os tocaría. En cambio, ahora predico un sermón, y no os dividís entre vosotros las palabras y las sílabas, no os repartís mi discurso, para que uno se lleva esta parte, el otro la otra, y así llegue a todos en pedacitos y recortes lo que digo. Lo que sucede es que uno lo oye todo, dos lo oyen todo, muchos lo oyen todo, y cuantos vinieren lo oyen todo; y a todos basta y a todos se ofrece íntegro. Tu oído se prepara para oír. No le engaña el oído ajeno que está junto a él. Si esto sucede con el verbo sonante, ¿qué será con el Verbo omnipotente? Esta voz nuestra va toda a cada uno de los oídos de todos los oyentes, y en cada uno se recibe íntegra; ni son tantas mis voces cuantos son vuestros oídos; una sola voz llena muchos oídos, no dividida, sino toda en todos. Del mismo modo habéis de considerar al Verbo de Dios, todo en los cielos, todo en la tierra, todo en los ángeles, todo en el Padre, todo en la Virgen, todo en la eternidad, todo en la carne, todo en los infiernos cuando los visitó, todo en el paraíso adonde transportó al ladrón...

(5) He aquí que profiero un sonido; mas cuando lo he proferido, ya no lo recabo, sino que si quiero que se oiga, tengo que proferir otro sonido, y cuando éste pasare, profiero otro, o sobreviene el silencio. En cambio, el verbo intelectual lo profiero ante ti y lo retengo en mí; y tú descubres lo que oíste, y yo no pierdo lo que dije... El verbo intelectual, permaneciendo en mi corazón, emigra al tuyo, sin abandonar el mío. Con todo, cuando ese verbo está en mi corazón, y quiero que entre también en el tuyo, busco un sonido-vehículo por el que pase a ti; y tomo un sonido, y coloco en él el verbo, y lo profiero, y lo extrínseco, y lo enseño a todos, y no me desprendo de él. Si esto pudo hacer mi entendimiento con mi voz ¿no iba a poder hacerlo el Verbo de Dios con su carne? He aquí el Verbo de Dios, Dios dentro de Dios, sabiduría de Dios que permanece inmutablemente en el Padre. Para salir hasta nosotros buscó una carne, como si fuese un sonido, y en ella se metió, y salió del seno del Padre a nosotros, sin apartarse del Padre.

Entended, sabed esto que oísteis, considerad cuál y cuán grande es, y sentid cosas mayores de Dios. El sobrepuja a toda luz, vence a todo sonido, excede a todo entendimiento. Hemos de desearle, y hemos de anhelar hacia él por la caridad, para que «*se alegre el corazón de los que buscan al Señor*» (*serm* 28, 2ss).

354. No te avergüences de ser jumento de Dios: llevarás a Cristo y no errarás. Tú vas por el camino y él cabalga sobre ti. Cabalgue sobre nosotros el Señor y diríjanos adonde quiera. Somos

su jumento, vayamos a Jerusalén. Cabalgando él, no somos oprimidos, sino elevados. Conduciendo él, no erramos. Vayamos por él a él (*serm* 189, 4,4).

355. Cristo jamás es vencido..., por ti venció, a ti venció, y en ti venció (*in Ps* 149, 10).

IX

CABEZA—CUERPO

Nota previa

Cristo es Iglesia, puesto que es el principio metafísico y dinámico. Desde el principio, el Cristo es «cabeza y cuerpo, un solo Cristo». Desde el principio hasta el fin, sin exceptuar lo accesorio y lo consiguiente, es la Iglesia «un Cristo, todo en todo». Iglesia quiere decir no sólo pervivencia del Dios-hombre, sino que en ella se ostenta la plenitud del Dios-hombre.

El hombre individual es, como personalidad, parte de un todo. Así aparece la humanidad como un interrogante acerca del modo de unir la singularidad y la totalidad, la pluralidad y la unidad. Cristo, como cabeza y cuerpo, es la unidad. Todos los hombres son en él un solo hombre, en la plenitud variable del ser prójimo-próximo, para formar un solo hombre. Pero esta unidad no es fundamentalmente multiplicidad que va creciendo poco a poco, sino que es la unidad del romano Pedro. Unidad que incorpora una multiplicidad de miembros (nos. 356-384).

En la unidad de la humanidad hay que tocar también el problema que se plantea entre unidad oficial, objetiva, y unidad subjetiva, en el sentido de vida que recíprocamente se da, se recibe y se comparte. Cristo es oficialmente la unidad objetiva en la Iglesia jerárquica, de tal modo que dentro de ella mana la inagotable fuente de la vida, por medio de los sacramentos. Y esto, no sólo en el sentido general del «ya no vivo yo, porque Cristo vive en mí», por obra del bautismo y de la confirmación, sino en el sentido más concreto de una expresa participación «en la carne y la sangre» (nos. 385-406).

Esa concepción se perfecciona con la idea de una participación eficiente. El opus operatum *de la Iglesia jerárquica oculta en sus velos la pervivencia auténtica del misterio de María. Los fieles no sólo son concebidos dentro del Cristo, sino que engendran a Cristo. Los hijos e hijas de Cristo se convierten ahora en esposas y madres de Cristo. Los dos sexos aparecen en los rasgos del «cabeza y cuerpo, un solo Cristo». Aparece en la «paternidad» del elemento jerárquico el varón, mientras la mujer aparece en la «maternidad virginal» de la fecundidad de Cristo (nos. 407-421).*

He aquí cómo Cristo, por ser «cabeza y cuerpo, un solo Cris-

to», es la unión y recapitulación de cielos y tierra. Lo terreno asciende en él a la diestra del Padre y lo celestial desciende de él a la tiniebla terrena del nacimiento, dolor y muerte. «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo» (Jn *3,13*) *(nos. 422-427).*

Esta es la esencia de lo católico. No se trata de una «universalidad» de gracia de una plenitud humana, sino de una plenitud humana universal en virtud del divino «Dios, todo en todo». El es el «Dios, sobre todo y en todo», y por eso triunfa Jesucristo sobre nuestra disgregación de criaturas, es decir, sobre la «plenitud del caos» (2 Cor 2,14) *(nos. 428-435).*

I. UNIDAD TOTAL

356. La raza humana, sociable por naturaleza, en su degradación se ha entregado a la discordia. No ha podido la naturaleza humana expresarse más claramente contra el vicio de la discordia, sea para prevenirla, que recordándonos aquel primer padre a quien Dios quiso crear como un solo individuo, del cual se propagaría la humanidad con el fin de que, aun siendo muchos, nos conservásemos unidos en la concordia, ayudándonos de este recuerdo (*de civ Dei* XII, 27).

357. Ya que por la iniquidad impía nos habíamos distanciado del único, verdadero y supremo Dios, inquietos y disipados en muchedumbre de vanidades, separados por muchas cosas y apegados a otras, era necesario, obedientes al mandato y orden del Dios de las misericordias, que todas las cosas preanunciaran la llegada del Unico, y su venida fuera profetizada por muchos testigos, para que, libres de los lazos aprisionadores, viniéramos al Unico, y muertos en el alma por el pecado, y en pena de este delito condenados a muerte de la carne, creyendo en su resurrección, resucitáramos con él en el espíritu mediante la fe, justificados y hechos uno con el justo. Y a fin de que no desesperemos de nuestra resurrección corporal viendo tantos miembros abocados a la resurrección, nos precedió una sola cabeza. Y en ella justificados ahora por la fe, y reintegrados luego por la visión y reconciliados con Dios por el mediador, nos uniremos al Uno, gozaremos del Uno y en el Uno permaneceremos (*de Trin* IV, 7,11).

358. El mismo Hijo de Dios, Verbo de Dios, mediador entre Dios y los hombres, Hijo del hombre, igual al Padre por igualdad de divinidad y nuestro copartícipe por la toma de la humanidad, interpelando al Padre por lo que como hombre era,

pero sin omitir que como Dios era uno con el Padre... así habla: «*que todos sean uno, como tú Padre estás en mí y yo estoy en ti, para que ellos en nosotros sean uno*»...

(9,12) No dijo: «Yo y ellos somos uno», aunque es cabeza de la Iglesia, y la Iglesia es su cuerpo y, por tanto, podría decir, no «Yo y ellos somos una cosa», sino una persona, porque cabeza y cuerpo son un Cristo. Pero mostrando su divinidad consustancial al Padre —según lo que en otro lugar dice: «*Yo y el Padre somos una misma cosa*»— en su género, es decir, en la paridad consustancial de la misma cosa, quiere que los suyos sean una cosa, pero en él: disociados nosotros recíprocamente por diversos deleites, apetencias y torpezas de pecados, no podríamos ser una misma cosa en nosotros mismos: somos, pues, purificados por el mediador, para que en él seamos una misma cosa. Hemos de ser una misma cosa no sólo por la naturaleza racional, que hace a los hombres mortales iguales a los ángeles, sino también por estar animados por la misma voluntad concorde, por la misma tendencia a la bienaventuranza, por esa voluntad fundida en un solo espíritu en cierto modo por el fuego de la caridad. Para esto vale lo que dijo: «*que sean una misma cosa como nosotros somos una misma cosa*». El Padre y el Hijo, no sólo por igualdad de naturaleza, sino también por voluntad, son una cosa; así también nosotros —ya que entre Dios y nosotros es mediador el Hijo— hemos de ser una cosa, no sólo por ser de la misma naturaleza, sino también por formar parte de una misma sociedad de amor (*de Trin* IV, 8,12s).

359. La divina sustancia, mucho más distante y mucho más sublime con diferencia incomparable, pudo por causa nuestra asumir la sustancia humana, de modo que formase una persona. De este modo el Hijo del hombre, que estaba en la tierra por la debilidad de la carne, ese mismo había de estar en el cielo por la divinidad que participaba a la carne. ¿Cuánto más creíble será que los hombres, santos y fieles suyos, forman con el hombre-Cristo un solo Cristo, y de este modo ascienden todos mediante esta gracia y sociedad suya, pues ascienden al mismo único Cristo que descendió de los cielos? Así dice también el Apóstol: «*Como en un cuerpo tenemos muchos miembros, mas aunque los miembros del cuerpo son muchos, uno es el cuerpo, así Cristo también*». No dijo: «así también de Cristo, es decir, cuerpo de Cristo o miembros de Cristo», sino: «*así también Cristo*», llamando un Cristo a la cabeza y al cuerpo (*de pecc mer et rem* I, 31,60).

360. Redimiéndonos con su sangre, incorporándonos a sí, haciéndonos sus miembros para que también nosotros fuésemos

Cristo en él... todos somos en él, todos somos de Cristo y Cristo, porque en cierto modo el Cristo lo forman la cabeza y los miembros (*in Ps* 26, s. 2, 2).

361. En las Escrituras conocemos a Cristo, en las Escrituras conocemos a la Iglesia... Donde conocimos a aquel de quien dice el Apóstol: «A Abrahán se le hicieron las promesas y a su semilla. No dice a sus semillas, como si fueran muchas, sino como a su linaje, que es Cristo», allí también conocimos a la Iglesia, de la que Dios dice a Abrahán: «En tu linaje serán benditas todas las generaciones». Donde conocimos a Cristo, que profetizaba de sí en el salmo: «El Señor me dijo a mí: 'Hijo mío eres tú, y yo te he engendrado hoy'», allí conocimos a la Iglesia, en lo que sigue: «Pídeme y te daré todas las gentes para herencia tuya, y para posesión tuya los términos de la tierra». Donde conocimos a Cristo, en lo que está escrito: «El Dios de los dioses, el Señor habló», allí conocimos a la Iglesia, en lo que sigue: «Llamó a la tierra desde el nacimiento del sol hasta el ocaso». Donde reconocimos a Cristo, en lo que sigue: «Y como esposo que sale de su tálamo, exultó como gigante para recorrer el camino», allí reconocimos a la Iglesia, de la que un poco más arriba se dice: «A toda la tierra salió el sonido de ellos, y a los confines del orbe de la tierra sus palabras. En él puso su tabernáculo». Ella es la Iglesia, puesta en el sol, es decir, en manifestación notoria hasta los confines de la tierra.

Donde reconocemos a Cristo, en aquello que está escrito: «Clavaron mis manos y mis pies, contaron todos mis huesos, mas ellos me examinaron y contemplaron, se dividieron mis vestidos y sobre mi túnica echaron suertes», allí reconocimos a la Iglesia, en aquello que después pone en el mismo salmo: «Se recordarán y se convertirán al Señor todos los confines de la tierra, y adorarán en su presencia todas las patrias de las gentes, porque del Señor es el reino y él dominará a las gentes». Donde reconocimos a Cristo en aquello que está escrito: «Alzate, ¡oh Dios!, en lo alto de los cielos», allí reconocemos también a la Iglesia en lo que sigue: «Y haz esplender sobre el haz de la tierra tu gloria». Donde reconocimos a Cristo en aquello que está escrito: «Dios, da tu juicio al rey y la justicia al hijo del rey», allí reconocimos a la Iglesia, en aquello que está escrito en el mismo salmo: «Y dominará el mar y desde el río hasta el confín del orbe de las tierras. Ante él caerán los etíopes y los enemigos morderán el polvo, los reyes de Tarsis y de las islas traerán sus dones, los reyes de los árabes y los de Saba presentarán ofrendas, y le adorarán todos los reyes de la tierra y le servirán».

Conocimos a Cristo en aquello que está escrito: «Que una piedra desprendida del monte sin intervención de mano de hombre quebrantó todos los reinos de la tierra, seguramente aquellos reinos que presumían de cultura diabólica», allí reconocemos también a la Iglesia, en aquello que se dice, que aquella piedra creció y se hizo un gran monte y llenó toda la tierra. Donde reconocimos a Cristo en aquello que está escrito: «Prevalecerá el Señor contra ellos y exterminará a todos los dioses de las gentes de la tierra», allí reconocimos a la Iglesia, en aquello que sigue: «Y adorarán en su presencia, cada uno desde su lugar, todas las islas de las gentes». Donde reconocimos a Cristo en aquello que está escrito: «Dios viene de Africa, y el santo de la parte del monte sombrío: cubrirá a los montes su virtud», allí reconocimos a la Iglesia, en aquello que sigue: «Y de su alabanza está llena la tierra». Porque al sur está situada Jerusalén, como se lee en el libro de José Nave, y desde ella se difundió el nombre de Cristo: allí está el monte sombrío, el monte de los Olivos, desde donde subió al cielo para que su virtud cubriese los cielos y se llenase la Iglesia por toda la tierra de sus alabanzas.

Reconocimos a Cristo en aquello que está escrito: «Como oveja al matadero fue llevado y como cordero ante aquel que trasquila, sin voz; así no abrió su boca», y todo lo demás que allí se dice de su pasión, allí reconocimos también a la Iglesia, en lo que se dice en el mismo pasaje: «Alégrate, estéril que no pares; salta y grita, la que no das a luz, porque muchos son los hijos de la abandonada. Más que los de aquella que tiene marido, porque ha dicho el Señor: 'Dilata el solio de tu tienda y traza tu morada sin temor; alarga más los cordeles y fija poderosamente las estacas, extendiéndote tanto a la derecha como a la izquierda. Porque tu linaje heredará a las gentes, y habitarás las ciudades que están desiertas. No tienes que temer, pues has de prevalecer; ni te ofendas porque te detesten, pues olvidarás para siempre la confusión y no te acordarás ya de la ignominia de tu viudez, pues yo soy el Señor que te hizo; Señor es mi nombre, y el que libra será llamado Dios de Israel en toda la tierra» (*ep* 105, 4,14s).

362. Porque no sólo está en la cabeza, y no en el cuerpo, sino que el Cristo total está en la cabeza y en el cuerpo. Luego todo lo que es miembro, es Cristo, aunque no todo lo que es Cristo, es miembro (*in Joh* 28, 1).

363. Retened esto y encomendadlo con absoluta fijeza a la memoria, como hijos de la enseñanza eclesiástica y de la fe católica; reconoced al Cristo, cabeza y cuerpo, al mismo Cristo Verbo unigénito de Dios, igual al Padre; por ahí veréis qué gra-

cia tan grande es esa por la que pertenecéis a Dios, pues ha querido ser uno con nosotros el que es uno con el Padre... Cristo y la Iglesia, dos en una carne; el número dos hace referencia a la distancia de la majestad; de hecho son dos; porque nosotros no somos el Verbo, no somos aquel por quien fueron hechas todas las cosas (*in Ps* 142, 3).

364. El que se pone un vestido, no se convierte, sino que interiormente permanece el mismo hombre. Un senador se pone un vestido servil, si por ventura no puede entrar con vestido senatorial a consolar a alguien encerrado en la cárcel, porque la ley lo prohíbe. Recibe el traje carcelario; parece que se ha envilecido en su bondad, pero interiormente permanece su dignidad senatorial tanto más íntegra cuanto con mayor misericordia quiso vestir el traje de humildad. Así ha acontecido en el Señor: permanece en la administración de la tierra, colma a los ángeles, entero doquier, entero en el mundo, entero en los patriarcas, entero en los profetas, entero en los santos, entero en el seno de la Virgen, para vestir la carne, para unirse a ella como esposa, para salir de su tálamo como esposo, para desposarse con la Iglesia virgen casta (*serm* 264, 4).

365. «*Ved que de este modo será bendito el hombre que teme al Señor*». Hay un cierto hombre que es así bendito; y nadie teme a Dios sino quien se cuenta entre los miembros de ese hombre. Es muchos hombres y un solo hombre, porque muchos son los cristianos y Cristo es uno solo. Los mismos cristianos juntos con su cabeza, que subió a los cielos, son un Cristo. No uno él y nosotros muchos, sino que nosotros, muchos en él, somos una cosa conjuntamente. Luego un solo hombre Cristo, cabeza y cuerpo (*in Ps* 127, 3).

366. Todo es en Cristo un hombre, y la unidad de los cristianos es un hombre (*in Ps* 29, e. 2,5).

367. Si hablo de muchos cristianos, entiendo una sola cosa en Cristo; sois, pues, muchos y sois uno. ¿Cómo es eso, que somos muchos y uno? Porque estamos adheridos a aquel, cuyos miembros somos, para que los miembros, cuya cabeza está en el cielo, sigan la suerte de la cabeza (*in Ps* 127, 4).

368. Y porque en su cuerpo están todos, habla como un solo hombre, y es uno y es muchos; porque son muchos en sí mismos, y son uno en aquel que es uno (*in Ps* 130, 1).

369. ... como un hombre; pero no es un hombre, sino que la unidad habla como uno... (2) por eso es uno, porque Cristo es uno, cuyos miembros somos todos... (*in Ps* 60, 1ss).

370. Nuestro Señor Jesucristo, como entero varón perfecto, es cabeza y cuerpo; reconocemos la cabeza en aquel hombre, que nació de María Virgen, padeció bajo Poncio Pilato, fue sepultado, resucitó, subió al cielo, está sentado a la diestra del Padre, desde donde vendrá a ser, como esperamos, juez de vivos y muertos. Esta es la cabeza de la Iglesia. El cuerpo de esta cabeza es la Iglesia, no la que está en este lugar; no sólo la que está en este lugar, sino en todo el orbe de la tierra; no sólo la de este tiempo, sino la que vive desde Abel hasta aquellos que nacerán al fin del mundo y creerán en Cristo. El cuerpo es todo el pueblo de los santos, que pertenecen a una ciudad, que es el cuerpo de Cristo, como la cabeza de la ciudad es Cristo (*in Ps* 90, s. 2,1).

371. Todo el Cristo es cabeza y cuerpo, lo que no dudo que sabéis bien; cabeza es el mismo Salvador nuestro..., pero su cuerpo es la Iglesia; no ésta o aquélla, sino la que vive difundida por todo el orbe; no es que ella exista entre los hombres que viven actualmente, sino que pertenecen a ella los que fueron antes que nosotros y los que vendrán después de nosotros hasta el fin de los tiempos. Toda la Iglesia consta de todos los fieles, porque todos los miembros son miembros de Cristo y tienen colocada en los cielos la cabeza que gobierna a este su cuerpo. Este cuerpo, que parece dividido para la vista, está unido por la caridad; luego el Cristo entero es cabeza y cuerpo (*in Ps* 56, 1).

372. Todos los que desde el principio del mundo fueron justos, tienen de cabeza a Cristo; creyeron que él vendría, como nosotros creemos que ya ha venido; ellos fueron curados por la fe en Cristo, como fuimos sanados nosotros, para que Cristo sea cabeza de toda la ciudad de Jerusalén, contando todos los fieles desde el principio hasta el fin, incluso los escuadrones y ejércitos de ángeles. No hay más que una ciudad bajo un rey, una provincia bajo un emperador, una nación feliz en paz y salud perpetuas, que loa a Dios sin fin y es bienaventurada sin fin. Mas el cuerpo de Cristo que es la Iglesia, como un solo hombre, fue primero joven, y he aquí que ya en el fin del mundo está en madura senectud: Se ha multiplicado entre todas las gentes y su voz es como la del hombre que abarca con la vista desde su primera edad hasta la última, y las contempla todas; todas las edades de la Iglesia se extienden por las Escrituras, y así dice exultante y en son de advertencia: «*joven fui*», en los primeros tiempos del mundo, «*y he aquí que envejecí*», pues ya estoy en los últimos tiempos del mismo mundo (*in Ps* 36, s. 3,4).

373. Decías tú que todas las leyes tienden a esa patria por diversos caminos y trámites. Eso me hace temer que con ese ca-

mino que llevas tiendas a ella y te vuelvas más perezoso para buscar el único camino que a la misma conduce. Pero, fijándome con mayor diligencia en la palabra que has empleado, no seré imprudente si digo que me parece haber entendido tu intención. En efecto, no dices que todas las leyes por diversos caminos y trámites consigan, muestren, encuentren, penetren u obtengan aquella patria. Al emplear la palabra *entender,* una palabra bien escogida y pesada, no señalaste la conquista, sino el deseo de conquistar. De este modo, ni excluiste el camino que es verdadero ni admitiste los otros que son falsos. El camino que conduce allá, tiende allá. Al mismo tiempo, no todos los que tienden allá conducen allá. Allá, digo, adonde es sin duda feliz quien es conducido...

Alcanza la felicidad aquél que lleva un camino, en que no sólo se tiende a ella, sino que conduce a ella, dejando a los demás el camino de tender sin el resultado de llegar. No habría error en nada si se apeteciese o siempre se consiguiese la verdad apetecida. Quizá quieres decir que hay diversos caminos, pero de suerte que no son caminos contrarios sino en el sentido en que decimos que hay diversos preceptos, pero de modo que todos ellos contribuyen a formar la conducta. Hay unos preceptos sobre la castidad, otros sobre la paciencia, otros sobre la misericordia, y así de lo demás. En este caso no sólo se tiende por caminos y trámites diversos a la patria, sino que se llega a ella. Así, en las santas Escrituras se dice *caminos* y *camino.* Se dice caminos en aquel pasaje: «Enseñaré a los inicuos tus caminos, y los impíos se convertirán a ti». Se dice camino en este lugar: «Llévame por tu camino y marcharé por la verdad». No que aquéllos sean una cosa y éste otra. Todos los caminos son uno, y de él dice la santa Escritura: «Todos los caminos del Señor son misericordia y verdad» (*ep* 104, 4,12).

374. Nosotros decimos que Cristo es el Verbo de Dios, por quien todo fue hecho. Es Hijo, porque es Verbo. Y no es verbo que se pronuncia y pasa, sino Verbo que permanece inmutablemente y sin alteración en el Padre, inmutable, bajo cuyo régimen es gobernada toda la creación espiritual y corporal. El tiene la sabiduría y la ciencia. El determina qué, cuándo y dónde a la criatura le conviene algo conforme a su fin. Por eso en todos los tiempos, tanto antes de multiplicar el linaje de los hebreos, el cual prefiguró con símbolos convenientes la manifestación de su venida, como más tarde en el reino israelítico, y más tarde, cuando apareció a los mortales en su carne mortal, tomada de una virgen, y más tarde, hasta el momento actual, en que cumple lo

que antiguamente anunció por los profetas y, finalmente, hasta el fin del mundo, en que separará a los santos de los impíos, para dar a cada uno lo suyo, ese Verbo es el mismo Hijo de Dios, coeterno al Padre, inmutable sabiduría, por la que fue creada toda la creación y por cuya participación es bienaventurada toda alma racional.

(12) Por tanto, desde el principio del género humano, cuantos en él creyeron, cuantos de algún modo le entendieron y vivieron justa y piadosamente según los preceptos, por él se salvaron sin duda alguna, donde quiera y como quiera que hayan vivido. Como nosotros creemos ahora en él, que actualmente reside en el Padre y antaño vino en carne mortal, así creían en él los antiguos mientras residía en el Padre y había de venir en carne. Según la variedad de los tiempos, se anuncia ahora ya consumado lo que entonces se anunciaba venidero, pero no por eso es distinta la fe o diferente la salvación. Una misma cosa es predicada o profetizada con distintos ritos y sacramentos, pero no por eso hemos de entender que se trata de cosas distintas o de salvaciones diferentes. Dejemos al consejo de Dios el decidir qué es y cuándo ha de cumplirse lo que pertenece a una idéntica liberación de los fieles y justos, y para que nosotros retengamos la obediencia. Los signos y los nombres de entonces eran diferentes de los actuales; antes eran más ocultos, ahora son más claros; antes los cumplían pocos, ahora muchos; pero es una misma religión verdadera la que es significada y observada. (15)... Así, la salud de esta religión, por la que exclusiva, verdadera y verazmente se promete la auténtica salvación, no faltó a nadie que fuese digno de ella. Y si a alguno faltó, él no fue digno de recibirla (*ep* 102, 11ss).

375. No es, pues, verdad lo que suele decirse, a saber: que lo que una vez está bien hecho no se ha de cambiar. Porque, cambiada la causa temporal, la razón verdadera exige, por lo general, que se cambie lo que antes estaba bien hecho. Ellos dicen que no estaba bien hecho si se cambia. Por el contrario, la verdad clama que no se hace bien si no se cambia. Ambas cosas estarán bien hechas si son diversas según la variedad de los tiempos. Puede acaecer al mismo tiempo en diversidad de personas que a una le sea lícito hacer impunemente lo que a otra no le es lícito, no porque sea distinta la materia, sino porque es distinta la persona. Eso mismo puede acaecer a una misma persona en tiempos diversos, de modo que a veces convenga hacer una cosa y a veces no convenga; no porque la persona sea distinta de sí misma, sino que es distinto el tiempo.

(5) La amplitud de esta cuestión puede verla quien puede

descubrir en el universo la distancia entre lo bello y lo apto y se digna considerarla. Lo bello es contemplado y alabado por sí mismo, y su contrario es lo deforme o lo feo. En cambio, lo apto, cuyo contrario es lo inepto, va relacionado con otra cosa de la que depende: se lo juzga no por ello mismo, sino por el objeto de que depende. Lo decente y lo indecente vienen a ser lo mismo, o se tienen por tal.

Fue apto en los tiempos antiguos un sacrificio que Dios preceptuó, pero ahora no lo es. Porque ahora ha preceptuado algo que es apto para este tiempo, pues él sabe mejor que ningún hombre lo que se ha de utilizar convenientemente en cada tiempo. Cuando lo utiliza, añade, disminuye, quita, pone, es Creador inmutable de las cosas mudables, y es también su moderador. Así va transcurriendo la hermosura de las edades del mundo, cuyas partes son aptas cada una a su tiempo, como un gran cántico de un inefable artista, para que los que adoran dignamente a Dios pasen a la contemplación eterna de la hermosura, aun mientras dura el tiempo de la fe.

(7) ... El hombre no es mudable porque por la mañana ofrece un don y por la tarde otro, otro en este mes y otro en el otro, en este año uno y otro distinto en el otro. Del mismo modo no es mudable Dios porque en el primer siglo de la historia universal mandó que le ofreciesen una cosa y en el segundo una cosa distinta. Por ese método quedaban significados muy propios para la doctrina de la salvación, dispuestos según la mutabilidad de los tiempos, sin mutación alguna por parte de Dios. Los que se extrañan de ello, deben conocer que ya estaba así determinado en la razón divina: cuando aparecen los nuevos sucesos, no piense nadie que de pronto le disgustó a Dios lo anterior, como si hubiese cambiado su divina voluntad, sino que ya estaba determinado y establecido en la misma sabiduría de Dios, de quien la misma Escritura dice, refiriéndose a las mayores mutaciones: «Las cambiarás y serán cambiadas, pero tú siempre eres el mismo». Hay que decirles a ésos que este cambio de los sacramentos del Antiguo Testamento y del Nuevo estaba también anunciado en las predicciones proféticas. Así verán, si pueden, que lo que es nuevo en el tiempo no es nuevo en la presencia de Dios, que creó los tiempos y sin tiempo tiene todas esas cosas que va distribuyendo en los diversos tiempos, según su variedad (*ep* 138, 1,4ss).

376. Esto aún no lo veían los discípulos, aún no veían a la Iglesia derramada por todas las naciones, empezando por Jerusalén. Veían que hablaba la cabeza acerca del cuerpo, pero creían a la cabeza; por lo que veían, creían lo que no veían... Semejan-

tes a ellos somos también nosotros; vemos algo que ellos no veían, y no vemos algo que ellos veían. ¿Qué vemos nosotros que ellos no veían? La Iglesia derramada por todas las naciones. ¿Qué veían ellos que no vemos nosotros? A Cristo presente en la carne. Como ellos le veían a él, y creían en lo que él decía acerca del cuerpo, así nosotros vemos el cuerpo y creemos lo que se dijo de la cabeza. Ayúdense mutuamente las dos visiones. A ellos les ayudó la vista de Cristo, para creer en la futura Iglesia; a nosotros nos ayuda la vista de la Iglesia, para creer que Cristo resucitó. Se cumplió la fe de ellos; se cumple la nuestra. Se cumplió la de ellos, por la cabeza; se cumple la nuestra, por el cuerpo. El Cristo total fue notorio a ellos y a nosotros, pero ni por ellos ni por nosotros, fue visto el Cristo total; por ellos fue vista la cabeza y creído el cuerpo; por nosotros es visto el cuerpo y creída la cabeza. Pero a nadie falta Cristo; en todos está pleno, y aun le sobra cuerpo (*serm* 116, 6,6).

377. Por todo el orbe de la tierra está difundida la Iglesia; todas las naciones tienen Iglesia. Nadie os engañe. Ella es verdadera. Ella es católica. A Cristo no le vimos; a ella la vemos. Creamos lo que se dijo de él. Los apóstoles, por el contrario, a él le veían, y lo que se decía de la Iglesia lo creían... Veían ellos a Cristo y creían en la Iglesia que no veían; nosotros, que vemos a la Iglesia, creamos en Cristo, aunque no le vemos; así, manteniendo lo que no vemos, llegaremos a aquel a quien no vemos (*serm* 238, 3).

378. Porque crecerá la Iglesia hasta que tome posesión de todas las lenguas. Mantened con nosotros los límites hasta donde llegó, para que lleguéis con nosotros hasta lo que aún no alcanzó. Yo me atrevo a decir que hablo en las lenguas de todos. Estoy en el cuerpo de Cristo, estoy en la Iglesia de Cristo. Si el cuerpo de Cristo ya habla las lenguas de todos, también yo poseo las lenguas de todos. Mía es la lengua hebrea, mía es la siríaca, mía es la griega, mía es la de todas las naciones porque estoy en la unidad de todas las naciones (*in Ps* 147, 19).

379. Cristo Jesús debió venir a la nación de los judíos a ser visto y muerto, a lucrar allí los que él sabía ya. Porque no había de condenar, sino velar por aquel pueblo. Allí estaba la muchedumbre de la paja, allí la dignidad oculta de los granos. Allí lo que debía ir al fuego, allí lo que iría al granero (*serm* 77, 2,2).

380. Entre todos los apóstoles, y en todas partes, sólo Pedro mereció representar a la Iglesia. Por esa representación que

él sólo llevaba de toda la Iglesia, mereció oír: «*a ti daré las llaves de los cielos*». Estas llaves no las recibió un hombre sólo, sino la unidad de la Iglesia. Aquí se anuncia la excelencia de Pedro; él representó la universalidad y unidad de la Iglesia. (3,3) Por eso, la fortaleza de la Iglesia se nos presentó principalmente en Pedro; él siguió al Señor cuando iba a la pasión; su debilidad fue registrada; preguntado por una sierva, negó al Señor. He aquí aquel amador convertido repentinamente en renegador; se encontró a sí mismo el que había presumido de sí... Mas ¿qué importa? Al momento le miró el Señor...: «*le miró el Señor, y en seguida salió afuera, y lloró amargamente*», porque sabía amar... «*Salió afuera*», esto es, a confesar... «*Lloró amargamente*», porque sabía amar. Se siguió la dulzura en el amor, porque había precedido la amargura en el dolor... (*serm* 295, 2,2s).

381. Para que Cristo sea pastor, es Pedro pastor. Efectivamente, Pedro es pastor y los demás tales como él son sin duda alguna pastores. Pues si no fuera pastor, ¿cómo se le habría dicho: «*apacienta mis ovejas*»? Sin embargo, verdadero pastor es aquel que apacienta las propias ovejas..., porque a Pedro no se le dijo apacienta tus ovejas, sino las «*mías*». Pedro es, pues, pastor, no en sí, sino en el cuerpo del pastor. Si apacentase las ovejas propias, inmediatamente se convertirían en cabritos los apacentados (*serm* 285, 5).

382. Aquí encuentro todos los pastores buenos, reunidos en un solo pastor; porque no faltan verdaderamente los buenos pastores, pero lo son en Uno. Muchos son los que están divididos; aquí, en cambio, se anuncia uno sólo, porque se propone la unidad. No es que el Señor renunciase al plural y dijese pastor en singular, porque no iba a encontrar a quien encomendar las ovejas en la actualidad; no es que entonces las encomendase porque encontró a Pedro; precisamente, en el mismo Pedro propuso la unidad. Muchos eran los apóstoles, y a uno le dijo: «*apacienta mis ovejas*». Cuando ellos apacientan, Cristo apacienta, porque no alzan su propia voz los amigos del esposo, sino que se gozan por causa de la voz del esposo. Cristo mismo apacienta, cuando ellos apacientan. El dice: «*Yo apaciento*», porque en ellos está la voz de él, en ellos está la caridad de él. Al mismo Pedro, a quien encomendó las ovejas como a otro yo, quería hacerle uno consigo, para así, de este modo, encomendarle las ovejas; quería ser la cabeza, y que Pedro representase al cuerpo, es decir, a la Iglesia, y como esposo y esposa fuesen dos en una carne. Por tanto, al encomendarle las ovejas ¿qué le dice primero? Para no encomendárselas como a persona distinta, le dice: «*¿Pedro, me amas?*»

Y respondió: «te amo». «¿Me amas?», y respondió: «te amo». Confirma la caridad para consolidar la unidad; esto es apacentar en Cristo y apacentar con Cristo, no apacentarse a sí mismo fuera de Cristo... (*serm* 46, 13,30).

383. Porque tú me dijiste: «*Tú eres Cristo, el Hijo de Dios vivo*», *también yo te digo a ti: «también tú eres Pedro»*... Y porque Cristo es la piedra, Pedro es el pueblo cristiano, pues la piedra es el nombre principal. Por eso se dice Pedro derivado de «piedra», no «piedra» derivado de Pedro; como no se dice Cristo de cristiano, sino cristiano de Cristo... Sobre mí mismo, que soy Hijo de Dios vivo, edificaré mi Iglesia. Sobre mí te edificaré a ti, no me edificaré a mí sobre ti... (*serm* 76, 1,1).

384. Si te preguntan ¿acaso das culto a Pedro? Responde lo que de Fructuoso respondió Eulogio: «yo no doy culto a Pedro; doy culto a Dios, a quien da culto también Pedro». Entonces te amará Pedro. Pues si quieres tener a Pedro en lugar de Dios, tropiezas en la piedra; mira no te quiebres el pie, al tropezar en la piedra (*serm* 273, 7,7).

II. CARNE Y SANGRE

385. ... Cristo... Pedro. Como soléis entender los que estáis enseñados en su escuela, Cristo es cabeza y cuerpo. No escuchéis nada referente a la persona de Cristo, como si no os interesara, pues sois miembros de Cristo (*in Ps* 143, 1).

386. En Cristo eras tentado tú, porque Cristo tenía carne tuya para él, y salud suya para ti; muerte tuya para él, vida suya para ti; afrentas tuyas para él, honores suyos para ti; luego tentación tuya para él, victoria suya para ti. Si en él somos tentados, en él derrotamos al diablo... Reconócete tentado en él, reconócete victorioso en él (*in Ps* 60, 3).

387. Veamos en nuestra cabeza el manantial de la gracia, desde donde se difunde por todos los miembros según la capacidad de cada uno. Por esta gracia se va haciendo cristiano cada hombre desde el principio de su fe; por ella ese hombre se hizo Cristo desde un principio... También nosotros hemos renacido del mismo Espíritu Santo como él ha nacido. La remisión de los pecados se obra en nosotros por el mismo Espíritu, que obró para que él no tuviera ningún pecado... Como fue predestinado el Uno para ser nuestra cabeza, así fuímos predestinados muchos para ser sus miembros. Nos hizo creer en Jesucristo aquel Espí-

ritu que hizo a Cristo, en quien creemos... Obró en los hombres el principio de la fe y la perfección en Jesús el mismo Espíritu que hizo al hombre principio de fe y Salvador a Jesús... (*de praedest sanct* 15, 31).

388. Cuando Cristo comienza a habitar en el hombre interior por la fe y es invocado, comienza a incorporarse al que le confiesa, entonces se hace el Cristo total, cabeza y cuerpo y de muchos uno... Ya hable la cabeza, ya hablen los miembros, Cristo habla. Habla en nombre de la cabeza. Habla en nombre del cuerpo... Cristo se evangeliza a sí mismo y se evangeliza valiéndose de sus miembros ya incorporados para traer a otros. Así se acercan los que no eran miembros, y se juntan a sus miembros. Para eso predican el evangelio los miembros, para que se forme un solo cuerpo bajo una sola cabeza, en virtud de un mismo Espíritu para lograr una sola vida (*in Ps* 74, 4).

389. En las Sagradas Escrituras, las expresiones divinas se relacionan unas con otros: todas proceden de una sola boca. Muchos son los labios de los que ejercitan el ministerio de la palabra, pero una es la boca del que insufla a los miembros (*serm* 170, 1,1).

390. Ningún don pudiera prestar Dios a los hombres mayor que darle por cabeza a ese su Verbo, por el que creó todas las cosas, y organizarlos a ellos como miembros; el Verbo es hijo de Dios e hijo del hombre, un Dios con el Padre, un hombre con los hombres, para que cuando hablamos de Dios en la oración, no separemos de él al Hijo; y cuando ora el cuerpo de Cristo, no separe de sí a la cabeza. De este modo, Cristo es el único salvador de su cuerpo, el mismo nuestro Señor Jesucristo, Hijo de Dios, el que ora por nosotros, el que ora en nosotros, y el que es requerido por nosotros. Ora por nosotros, como nuestro sacerdote; ora en nosotros, como nuestra cabeza; es requerido por nosotros como nuestro Dios (*in Ps* 85, 1).

391. «*El templo de Dios es santo, que sois vosotros*». Todos los que creen en Cristo y creen amando, son este templo, es decir, los mismos hombres donde Dios es rogado y escuchado. Quien quiera que ore a Dios fuera del templo de Dios, no es escuchado por lo que toca a la paz de allá arriba, aunque sea escuchado respecto a ciertos bienes temporales que Dios da también a los paganos; aun los mismos demonios fueron escuchados cuando pidieron ir a los puercos; pero otra cosa es ser oído para ir a la vida eterna, lo cual no se concede sino a quien ora dentro del templo de Dios. Y ora en el templo de Dios aquel que ora en la paz de la Iglesia, en la unidad del cuerpo de Cristo, cuyo cuer-

po de Cristo consta de muchos creyentes en toda la redondez de la tierra. Y por eso es atendido el que ora en el templo de Dios, porque ora en espíritu y en verdad quien ora en la paz de la Iglesia, no quien oraba en aquel templo de Jerusalén, que era su figura (*in Ps* 130, 1).

392. En esto exultarán los santos; en esto exultarán los sacerdotes; porque todo el bien de ellos no es de ellos, sino de aquel que tiene la potestad de bautizar. Se acerca, pues, seguro al templo de Dios todo el que recibió el bautismo, porque no es bautismo de hombre, sino de aquel en quien fue resucitada la fortaleza de David: «*sobre él florecerá mi santificación*». Sobre Cristo florece esa santificación. Ningún hombre la tome para sí, porque él es el que santifica... Luego la santificación de Cristo está en el mismo Cristo; la divina potestad de santificación quedó depositada en Cristo. ¿Por qué se rindió el mundo ante esta hermosura? Porque florece en Cristo. Suponte que dependiera de la potestad del hombre. ¿Cómo podría florecer, si toda carne es heno y toda la claridad de la carne como flor de heno? (*in Ps* 131, 27).

393. Rueguen a Dios en singular, como si fuesen un solo hombre, los miembros de Cristo. Ruegue en singular el cuerpo de Cristo, por doquier difundido, como si fuese un mendigo, como un pobre; porque también es pobre aquel que de rico se hizo pobre (*in Ps* 39, 28).

394. El hombre Cristo Jesús es el verdadero mediador entre Dios y los hombres. Aunque en su forma divina acepta nuestro sacrificio en unión con el Padre, pues es Dios con él, en la forma de siervo prefirió ser sacrificio a aceptar el sacrificio... Por eso es también sacerdote, oferente y oblación (*de civ Dei* X, 20).

395. Por nosotros es Cristo vencedor y víctima; vencedor, porque es víctima. Es por nosotros sacerdote y sacrificio; sacerdote, porque es sacrificio (*Conf* X, 43,69).

396. No entienden los teurgos que ni los orgullosos demonios podrían gozar el honor del sacrificio, si el verdadero sacrificio no fuese exclusivo del único y verdadero Dios, ya que los demonios quieren ser adorados en lugar de Dios. Tampoco podría aceptar Dios el sacrificio, si no fuera debidamente ofrecido por un sacerdote santo y justo. Ni se aceptarían los honores del sacrificio, si aquellos por quienes es ofrecido no lo consintiesen, o si el mismo sacrificio no fuese inmaculado; sólo así puede ser ofrecido por los viciosos que se han de purificar por medio de él. Eso es lo que desean todos los que quieren que se ofrezca el sacrificio

por ellos. Ahora bien, ¿quién es tan justo y santo sacerdote como el único Hijo de Dios? El no tiene necesidad de purificar mediante el sacrificio los propios pecados, ni originales ni actuales. Y ¿qué sustancia más apropiada se pudo elegir para ofrecerla por los hombres, que la misma carne humana? ¿Qué carne pudo ser más apta que la carne mortal? ¿Qué carne se pudo escoger —para purificar los vicios de los mortales— tan pura como la carne nacida de un seno, y de un seno virginal, sin contagio alguno de carnal concupiscencia? ¿Qué sacrificio pudo ser ofrecido y aceptado tan gratamente como nuestra carne, convertida en cuerpo de nuestro sacerdote? Cuatro cosas hay que considerar en todo sacrificio, a saber: a quién se ofrece, mediante quién se ofrece, qué se ofrece, por quiénes se ofrece. Ahora bien, el mismo único y verdadero mediador, que nos reconcilia con Dios mediante el sacrificio de la paz, permanece siendo una misma cosa con aquel a quien se ofrece, se hace una misma cosa con aquéllos por quienes se ofrece, es la misma persona que ofrece, y la misma oblación que se ofrece (*de Trin* IV, 14,19).

397. Aquellos sacrificios eran promesas, y por eso fueron suprimidos. ¿Cuál es el cumplimiento de las promesas?... «*Sacrificio, dijo, y oblación rehusaste*». ¿Cuál es? ¿Se nos ha dejado sin sacrificio? No tal: «*y un cuerpo me perfeccionaste*». Rehusaste los sacrificios antiguos, para perfeccionar el nuevo. El cumplimiento de lo prometido suprimió las palabras de la promesa... Suprimidos están los signos prometedores, porque ya se ha manifestado la verdad prometida. Estamos en este cuerpo, somos partícipes de este cuerpo, sabemos lo que recibimos. Se nos ha perfeccionado el cuerpo; seamos perfeccionados en el cuerpo (*in Ps* 39, 12).

398. Verdadero sacrificio es toda obra que se ejecuta para unirse a Dios en santa sociedad y se refiere a aquel fin bueno que puede hacernos bienaventurados... El mismo hombre, que se consagra al nombre de Dios, y es ofrecido a Dios, y muere al mundo, y vive para Dios, es un auténtico sacrificio... Así se logra que toda la ciudad redimida, es decir, la congregación y compañía de los santos, sea ofrecida a Dios como universal sacrificio, por mediación del gran sacerdote. También el sacerdote se ofreció a sí mismo por nosotros en la pasión —para que fuésemos cuerpo de tal cabeza— en su forma de siervo... Este es el sacrificio de los cristianos: «*muchos, un cuerpo en Cristo*». Esto... lo renueva la Iglesia entre los fieles en el conocido sacramento del altar, donde se manifiesta la misma Iglesia en aquella sustancia que se ofrece (*de civ Dei* X, 6).

399. Se llama carne lo que no comprende la carne; menos comprenderá la carne por qué se llama carne... Conocen los fieles el cuerpo de Cristo, si no son negligentes en ser cuerpo de Cristo. Sean cuerpo de Cristo, si quieren vivir del espíritu de Cristo; del espíritu de Cristo no vive sino el cuerpo de Cristo. Dime qué es lo que vive y de qué: ¿vive tu cuerpo de tu espíritu, o vive tu espíritu de tu cuerpo?... «Mi cuerpo vive de mi espíritu». ¿Quieres tú también vivir del espíritu de Cristo? Mantente en el cuerpo de Cristo. ¿Acaso mi cuerpo vive de tu espíritu? El mío vive del mío, y el tuyo vive del tuyo. No puede vivir el cuerpo de Cristo sino del espíritu de Cristo. ¡Oh, sacramento de piedad! ¡Oh, signo de unidad! ¡Oh, vínculo de caridad! El que quiera vivir, tiene un principio vital. Acérquese y crea; déjese incorporar para poder ser vivificado. No se divida de la trabazón de los miembros. No sea miembro podrido digno de ser cortado; ni deforme, que cause vergüenza. Sea bello, apto, sano, adhiérase al cuerpo, viva de Dios y para Dios; trabaje ahora en la tierra para reinar después en el cielo (*in Joh* 26, 13).

400. En esta comida y bebida quiere el Señor que se sobreentienda la sociedad del cuerpo y de los miembros, que es la Iglesia de los predestinados, llamados, justificados y glorificados, santos y fieles suyos. Ya se ha cumplido lo primero, que es la predestinación; lo segundo y tercero, la vocación y la justificación, se han cumplido, se cumplen y se cumplirán.

El misterio de esta realidad, quiero decir, de la unidad del cuerpo y sangre de Cristo se prepara en ciertos países cada día. En otros países se establecen ciertos intervalos de tiempo para disponer la mesa dominical y participar de ella. Unos toman el manjar para su vida, otros para su ruina; pero la realidad de esa caridad unitiva, cuyo símbolo misterioso es el sacramento, proporciona vida y no ruina a todos los que participan de la Eucaristía...

(17) Los hombres comen y beben para no tener sed ni tener hambre. Eso no se logra en realidad sino con ese manjar y bebida, que hace inmortales a los que lo reciben. Lo logra exclusivamente la sociedad de los santos, donde habrá paz y felicidad plenas y perfectas. Como ya antes que nosotros lo explicaron los hombres de Dios, nuestro Señor Jesucristo presentó su cuerpo y sangre en estas sustancias constituidas por muchas unidades. Respecto al pan, de muchos granos se confecciona una sola masa; respecto al vino, de muchos granos se confecciona un solo licor... (*in Joh* 26, 15ss).

401. «*El que come mi carne y bebe mi sangre, en mí per-*

manece y yo en él». La señal de haber comido y bebido es ésta: penetrar y ser penetrado, habitar y ser habitado; adherirse para no verse abandonado. Esto nos lo enseñó el Señor, nos lo amonestó con palabras misteriosas para que nos mantengamos en su cuerpo bajo la misma cabeza, comiendo su carne sin abandonar su unidad...

(6) ... Permanecemos en él, mientras somos sus miembros; permanece él en nosotros, mientras somos sus templos. Para que seamos sus miembros, nos organiza la unidad. ¿Y quién hace que nos organice la unidad, sino la caridad? ¿Y la caridad de Dios, de dónde viene? «*Por el Espíritu Santo que se nos dio*». Luego, «*es el Espíritu Santo el que vivifica*», porque el espíritu da vida a los miembros. Pero el espíritu no da vida sino a los miembros que reúne en el cuerpo, a los que el mismo espíritu anima. Ese espíritu, que hay en ti, oh hombre, ¿acaso vivifica al miembro que encuentra separado de tu carne?...

(11) ... Todo esto valga para nosotros para que... no comamos la carne y la sangre de Cristo sólo en el sacramento. Eso lo ejecutan también muchos malvados. Comamos y bebamos de modo que participemos del espíritu, para que permanezcamos como miembros en el cuerpo del Señor y seamos animados por su espíritu (*in Joh* 27, 1).

402. Padeció por nosotros. Por eso nos presentó en ese sacramento su cuerpo y su sangre, y nos hace también a nosotros cuerpo suyo. También nosotros somos su cuerpo; y somos lo que recibimos por su misericordia. Acordaos. No existíais y fuisteis creados. Fuisteis traídos a la era del Señor. Fuisteis triturados por el trabajo de los bueyes, es decir, de los predicadores del evangelio. Cuando erais catecúmenos y retrasabais el bautismo, erais conservados en depósito. Disteis al fin vuestro nombre. Comenzasteis a ser molidos con ayunos y exorcismos. Luego vinisteis al agua, y fuisteis bautizados, y formasteis masa. Por el fervor del Espíritu Santo, fuisteis cocidos y convertidos en pan dominical. He ahí lo que recibisteis. ¿Veis cómo tantas cosas se han convertido en una sola? Sed una sola cosa, amándoos, manteniendo una sola fe, una sola esperanza, una indivisa caridad... Del mismo modo, el vino estuvo en muchos racimos, y ahora está en un solo licor. Uno es en la dulzura del cáliz, después de las prensas del lagar. También vosotros, después de aquellos ayunos y fatigas, después de la humildad y de la contricción, vinisteis ya en el nombre de Cristo a ser recogidos en el cáliz del Señor; cuando estáis en la mesa, estáis en el cáliz. Estáis con nosotros.

Juntamente comemos, juntamente bebemos, porque juntos vivimos (*serm* 229).

403. Si quieres comprender este cuerpo de Cristo, oye al Apóstol, que dice a los fieles: «*vosotros sois cuerpo y miembros de Cristo*». Luego sois cuerpo y miembros de Cristo. Vuestro sacramento está colocado sobre la mesa dominical; recibís vuestro sacramento. A eso que sois, contestáis: «*Amén*». Al responder, suscribís. Oyes que te dicen: *¡El cuerpo de Cristo!* Y tú contestas: «*Amén*». Sé miembro del cuerpo de Cristo, para que sea verdad ese *amén.*

¿Por qué se nos dio Cristo en forma de pan? Oigamos igualmente al mismo Apóstol: «*Un pan, un cuerpo, somos muchos*». Entended y alegraos; unidad, verdad, piedad, caridad: eso quiere decir un pan. ¿Qué significa un pan? «*Un cuerpo formado por muchos*». Recordad que un pan no se hace de un grano, sino de muchos. Cuando erais exorcizados, erais como molidos; cuando erais bautizados, fuisteis como remojados; cuando recibisteis el fuego del Espíritu Santo, fuisteis como cocidos. Sed lo que veis; recibid lo que sois. Eso dijo del pan el Apóstol. Ya mostró con bastante claridad que debíamos entender lo mismo acerca del cáliz, aunque nada dijo. Para que haya especie visible de pan, muchos granos se reducen a una masa, como si se realizara aquello que dice de los fieles la Escritura: «*Tenían una sola alma y un solo corazón en Dios*». Dígase lo mismo acerca del vino. Hermanos, recordad de qué se hace el vino; muchos granos cuelgan del racimo, mas el licor del racimo se confunde en la unidad. Jesús quiso darnos esa lección y quiso que perteneciéramos a él. Por eso consagró en su mesa el sacramento de la unidad y de la paz (*serm* 272).

404. «*Comerán los pobres y se saciarán*». «*Comieron y adoraron todos los ricos de la tierra*»... También se acercan los ricos a la mesa de Cristo y participan de su cuerpo y de su sangre, pero se contentan con adorar y no quedan hartos, porque no imitan a Cristo. Comen a Cristo pobre, pero se desdeñan de ser pobres. Bien sabéis que «*Cristo padeció por nosotros, dándonos ejemplo para que sigamos sus pisadas*»... «*El se humilló a sí mismo, haciéndose humilde hasta la muerte y muerte de cruz*». Eso lo desprecian los ricos; rehúsan padecer tales miserias por hinchazón, que no por grandeza; por enfermedad, no por salud. Pero como Dios levantó a Cristo de entre los muertos «*y le dio un nombre que está sobre todo nombre, para que en el nombre de Jesús se doble toda rodilla en los cielos, en la tierra y en los infiernos*», movidos esos ricos por la gloria de su fama, vienen también a la

mesa, comen y adoran, pero no se sacian, porque no tienen hambre y sed de justicia. Sólo los que tienen hambre y sed son los que se satisfacen. Claro está que la perfecta hartura será efectiva en aquella vida eterna; después de esta peregrinación, llegaremos de la fe a la visión, del espejo a la faz, del enigma a la clara verdad: sin embargo, decimos con razón que ya está saturado con la pobreza de Cristo, el que por su justicia, por la participación del Verbo eterno, que se inicia por la fe, no sólo desprecia con templanza todos los bienes temporales, sino que soporta con paciencia los males.

(67) Tales fueron los pecadores y publicanos que Cristo escogió. Prefirió los débiles de este mundo para confundir a los fuertes. De aquéllos dijo el Salmista: «*comerán los pobres y se hartarán*». No lograron en sí mismos esta hartura; eructando, por decirlo así, alabaron al Señor. Le predicaron, buscándole..., no buscando sus propios intereses, sino ardiendo en la caridad divina; por eso se conmovió el mundo a su predicación: «*Para que sean convertidos al Señor todos los confines de la tierra y adoren su presencia todos los países de las gentes*». «*Porque del Señor es el reino y él domina a las naciones*». Por esta dilatación de la Iglesia, aun los soberbios, los ricos de la tierra, son atraídos a comer y, aunque no se satisfacen, adoran (*ep* 140, 27,66s).

405. Hay algunos que piensan que estos sacrificios visibles convienen a otros dioses, mientras al Dios verdadero le convienen sacrificios invisibles por ser él invisible; dicen que los sacrificios mayores convienen al mayor Dios, y los mejores al mejor; así, por ejemplo, los obsequios de la mente y de la voluntad. Estos tales no saben sin duda que unos sacrificios son signos de los otros, como las palabras son signos de las realidades mentales. Cuando oramos y salmodiamos, dirigimos voces significativas a Dios y le ofrecemos juntamente las realidades del corazón, que expresamos en palabras; pues del mismo modo, cuando sacrificamos, sabemos que el sacrificio visible no ha de ofrecerse a otro sino a aquel, cuyo invisible sacrificio hemos de ser nosotros mismos en nuestros corazones (*de civ Dei* X, 19).

406. ¿Dónde quiso el Señor ser reconocido? En la fracción del pan. Seguros estamos; fraccionamos el pan, y reconocemos al Señor. No quiso ser reconocido sino en esa fracción. Lo hizo por nosotros, que no habíamos de verle en la carne, y con todo habíamos de comer su carne. Tú, oh fiel, quien quiera que seas, si no llevas en vano el nombre de Cristo, si entras en la Iglesia con justo motivo, si escuchas con respeto y frecuencia la palabra de Dios, consuélate en la fracción del pan. La ausencia de Dios

no es, propiamente hablando, una ausencia. Ten fe, y verás que está contigo aquel a quien no ves (*serm* 235, 2,3).

III. VIRGEN Y MADRE

407. La santa Iglesia somos nosotros. Pero no dije «*nosotros*», como refiriéndome sólo a los que ahora estamos aquí, a los que actualmente me oís. La Iglesia somos todos, por la misericordia de Dios, los fieles cristianos de esta iglesia, de esta ciudad, cuantos están en esta región, en esta provincia, allende el mar, y en toda la redondez de la tierra, porque «*desde el nacimiento del sol hasta el ocaso es alabado el Señor*». Tal es la Iglesia católica, nuestra verdadera madre, verdadera esposa del divino esposo... Grande y singular es la dignación del esposo. Esta esposa era meretriz, él la hizo virgen. Porque fue meretriz, y no debe negarlo, para no olvidar la misericordia del Libertador. ¿Cómo no iba a ser meretriz, cuando fornicaba en pos de los ídolos y de los demonios? Fornicación de corazón hubo en todos. Quizá pocos cometieron la de la carne, pero la del corazón la cometieron todos. Y vino el esposo, e hizo virgen a la esposa... Por la fe es virgen la Iglesia. Quizá en la carne tiene pocas vírgenes o monjas, pero en la fe deben ser vírgenes todos, varones y mujeres; en la fe ha de estar la pureza y la castidad de la santidad... Virgen es la Iglesia..., es virgen y, sin embargo, da a luz. Imita a María, que alumbró al Señor. ¿No era virgen María, y parió, y permaneció virgen? Así también la Iglesia pare y es virgen. Y si lo consideras bien, pare al mismo Cristo, puesto que miembros suyos son los que se bautizan: «*Vosotros sois miembros del cuerpo de Cristo y miembros suyos*», dijo el Apóstol. Si alumbra a los miembros de Cristo, es muy semejante a María (*serm* 213, 7,7).

408. La santa virgen Iglesia celebra hoy el parto de la Virgen María... porque a la Iglesia se refiere el Apóstol, cuando dice: «*os desposé con un varón, para ofrecer a Cristo una virgen casta*». ¿Por qué dice, «una virgen casta»? Son muchos los pueblos de ambos sexos; no sólo hay niños y vírgenes, sino también padres y madres desposados. ¿Por qué dice, repito, «*una virgen casta*», sino por la integridad de la fe, esperanza y caridad? Cristo dotó a la Iglesia de virginidad de corazón, como conservó antes la virginidad de María. La mujer es entregada al hombre en el matrimonio humano para que deje de ser virgen. La Iglesia no pudiera

ser virgen, si en el esposo, a quien fue entregada, no hubiese reconocido al Hijo de la Virgen (*serm* 188, 3,4).

409. La compunción que sentimos por la culpa está simbolizada en la lanza del soldado... Eva, principio de la culpa, fue formada del costado de Adán. Dormido yacía él, cuando eso aconteció. Muerto pendía Cristo, cuando esto, que decimos ahora, sucedió. Parientes son sueño y muerte, costado y costado. Fue herido el Señor en lugar de los pecadores. Del costado de Adán fue formada Eva, que había de darnos con el pecado la muerte. Del costado de Cristo fue formada la Iglesia, que pariéndonos había de darnos la vida (*serm* 336, 5,5).

410. Ambos sexos se indican con nombre femenino, porque el texto se refiere a la Iglesia. Ambos sexos, la Iglesia entera, se llama virgen: «*os desposé con un varón, para ofrecer a Cristo una virgen casta*». Pocos son los vírgenes en la carne, pero todos deben serlo en el corazón. La virginidad de la carne es el cuerpo intacto; la virginidad del corazón es la fe incorrupta. Así se llama virgen a toda la Iglesia, mientras con un nombre masculino se apellida pueblo de Dios. Ambos sexos son pueblo de Dios, un solo y único pueblo (*in Ps* 147, 10).

411. Aquel parto único de la Santísima Virgen es la gloria de las santas vírgenes. Pero ellas, unidas a María, son madres de Cristo, si hacen la voluntad de su Padre, pues por esa razón es María su madre con mayores honores y felicidad... Es sentencia de Jesús: «*cualquiera que hace la voluntad de mi Padre, que está en los cielos, es para mí una hermana y una madre*». Todos estos parentescos espirituales aparecen en el pueblo redimido. Como hermanos y hermanas presenta Jesús a los santos varones y a las santas mujeres, pues son sus coherederos en la herencia celestial. Su madre es toda la Iglesia, pues ella da a luz a todos sus miembros, que son los fieles, mediante la gracia de Dios. Además, su madre es toda alma piadosa que hace voluntad del Padre con fecunda caridad; es madre de aquellos a quienes alumbra, hasta que Cristo se forme en ellos.

María, pues, haciendo la voluntad de Dios, es corporalmente madre de Cristo, pero espiritualmente es hermana y madre. (6,6) No sólo en el espíritu, sino también en el cuerpo es madre y virgen. No es que sea madre de nuestra cabeza, que es el Verbo Salvador, del cual más bien nace ella espiritualmente. Por eso se dijo que todos los que creyeron en Cristo —entre los que ha de encontrarse su madre— son llamados con razón hijos del esposo. Pero María es madre de los miembros de Cristo, que somos nosotros, porque cooperó con su amor para que nacieran los fieles

en la Iglesia, como miembros de aquella cabeza. También es madre de la misma cabeza en cuanto al cuerpo. Era menester que nuestra cabeza, por un insigne milagro, naciera de madre virgen según la carne; eso iba a ser el símbolo de que sus miembros habían de nacer en la Iglesia virgen según el espíritu.

Sola, pues, María es madre en espíritu y cuerpo. Es madre de Cristo y virgen de Cristo. En cambio, la Iglesia —en los santos que han de poseer el reino de Dios— es espiritualmente toda ella madre de Cristo y virgen de Cristo. Corporalmente, no toda ella es virgen; sólo en algunos miembros suyos es virgen de Cristo, mientras en otros es madre, aunque no de Cristo. Tanto las mujeres casadas y fieles, como las vírgenes consagradas a Dios, son espiritualmente madres de Cristo por sus santas costumbres y «*caridad de corazón puro, fe no fingida y conciencia buena*». Las que dan a luz corporalmente en la vida corporal, dan a luz no a Cristo, sino a Adán; por eso se apresuran a que sus hijos, por virtud de los sacramentos, se hagan miembros de Cristo, porque saben lo que les ha nacido (*de sancta virg* 5, 5s).

412. No tiene motivo alguno la virgen consagrada a Dios, si piensa cuerdamente, para anteponerse a la casada fiel, aunque no sea viuda, sino actualmente desposada. Yo no llamo a la casada réproba. ¿Quién ignora que la casada obediente es preferible a la virgen desobediente? Cuando ambas son obedientes a los preceptos de Dios, hemos de anteponer la virginidad a las santas nupcias, la continencia al matrimonio, el fruto de ciento al fruto de treinta. Yo no vacilo en anteponerla. Esto no significa que ésta u otra virgen obediente y temerosa de Dios haya de anteponerse a ésta o a la otra casada obediente y temerosa de Dios, en concreto: al anteponerse, no sería humilde. «*Dios resiste a los soberbios*» ¿Qué ha de pensar, pues? Piense en los ocultos dones de Dios. Sólo podemos conocerlos, cuando viene la tentación a ponerlos a prueba. Una tentación es como un interrogante, que pide una respuesta a cada uno. Omitiendo otras cosas, ¿por dónde sabe la virgen —aunque sea «*muy solícita en las cosas que son de Dios, para agradar al Señor*»—, si quizá por algún vicio oculto no está preparada para el martirio? Y quizás entre tanto la casada, a la que pretendía anteponerse, puede «beber el cáliz» de esa humildad dominical que Cristo presentó de antemano a los discípulos, que solicitaban los primeros puestos (*de sancta virg* 44, 45).

413. Oso decir que a los continentes soberbios les conviene caer y sentirse humillados en aquello mismo de que se engríen. ¿Qué aprovecha guardar continencia, si el espíritu está dominado

por el orgullo? Desprecia el matrimonio por el que nacen los hombres, y apetece la soberbia por la que cayó el demonio... Mejor es la virginal santidad que la pureza conyugal... Mas si se añaden las otras dos notas, soberbia y humildad, ¿qué es mejor, la soberbia o la humildad? Prefiero, sin duda, la humilde casada a la virgen soberbia. Más bajo lugar tendrá la madre en el reino de los cielos, que la hija por ser virgen. Mas si tu madre fuere humilde, y tu fueres soberbia, ella tendrá un lugar cualquiera, pero tú no tendrás ninguno (*serm* 354, 9,9).

414. El Apóstol no dijo: piensa las cosas que atañen a tu seguridad en este mundo, para pasar el tiempo sin graves molestias. No dice el Apóstol que la soltera y virgen se distingue de la casada, porque la soltera vive segura en esta vida, sin las molestias temporales, a las que está sometida la casada. Lo que el Apóstol dice es ésto: «*piensa las cosas que son del Señor, para agradar al Señor, y anda solícita en las cosas que son del Señor, para ser santa en cuerpo y en espíritu*». ¿Quién se atreverá a discutir neciamente, o tendrá la pretensión de afirmar que no es por el reino de los cielos, sino por este mundo, por lo que hemos de agradar al Señor? ¿Quién dirá que las vírgenes son santas en cuerpo y espíritu por razón de esta vida, y no por la eterna? Creer en una felicidad mundana es ser más miserable que todos los hombres. Así habló el Apóstol: «*si sólo por esta vida esperamos en Cristo, somos más miserables que todos los hombres*» (*de sancta virg* 22, 22).

415. Marido y mujer se aman mutuamente, porque se ven; y quizá temen lo que no ven. Gozan con absoluta certeza de aquello que está de manifiesto, pero quizá sospechan lo que generalmente no existe. Vosotras no veis a Cristo con los ojos, pero le contempláis con la fe; no tenéis en él motivo alguno de represión, ni tenéis que temer ofenderle por un motivo falso, que él pueda sospechar en vosotras. Si deberíais tener un gran amor a los maridos, ¿cuánto más deberíais amar a aquel, por amor del cual no quisisteis tener marido? Quede grabado y esculpido en vuestro corazón aquel que por vosotras fue clavado en la cruz; posea él totalmente en vuestras almas el cariño que no quisisteis consagrar al matrimonio; no os es lícito amar con tibieza a aquel, por cuyo amor no quisisteis amar lo que os era lícito (*de sancta virg* 55, 56).

416. Dijo a todos en general: «*el que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo*». Esto lo dijo no sólo a las vírgenes, sino también a las casadas. Deben oírlo las viudas, pero también las desposadas. Deben oírlo los monjes, pero también los maridos.

No sólo deben oírlo los clérigos, sino también los laicos. Toda la Iglesia universal, todo el cuerpo, todos los miembros, distintos y repartidos según sus estados, han de seguir a Cristo. Sígale la Iglesia total y única, la paloma, la esposa, la redimida y dotada por la sangre del esposo. En la Iglesia tienen su puesto la integridad virginal, la continencia viudal, la pureza conyugal. Unicamente no tienen puesto en ella ni el adulterio, ni la lascivia ilícita y digna de castigo. Estos miembros que tienen en ella su puesto, según su estado, lugar y modo, sigan a Cristo; abnéguense, no presuman de sí y tomen su cruz; toleren en el mundo por Cristo todo lo que les haga padecer el mundo. Amen a aquel, que es el único que no engaña, ni yerra, ni induce a error. Amense, porque verdadero es lo que promete...

(8,10) No diga la virgen: sola estaré en el cielo. No estará sola María, sino que estará también Ana la viuda. No diga la casada: la viuda estará en la gloria, pero yo no estaré. Porque si está allí Ana, no dejará de estar Susana; han de probarse aquí los que han de estar allí; los que tienen aquí un puesto inferior, no envidien, sino amen el sitio mejor que tienen otros... Cada uno, dondequiera que haya podido llegar, tema mirar atrás, y adelántese por el camino, y siga a Cristo; olvidado de las cosas que deja atrás, lanzado hacia las que tiene por delante, según la atención interior, siga «*basta la palma de la vocación de Dios en Cristo Jesús*». Los casados pospóngase a los solteros; confiesen que éstos son mejores que ellos; amen en los continentes la castidad, que ellos mismos no tienen, y amen en ellos a Cristo (*serm* 96, 7,9s).

417. En María, dio a luz la piadosa virginidad. En Ana, recogió a Cristo párvulo la anciana viudez. En Isabel, sirvió a Cristo la castidad conyugal y la senil fecundidad. Todos los grados de los fieles dieron a la cabeza lo que por su gracia pudieron dar. Por eso, ya que Cristo es la verdad, la paz y la justicia, concebidle en la fe, alumbradle en las obras; así, lo que obró el seno de María en la carne, lo obre vuestro corazón en la ley de Cristo. ¿Cómo no vais a pertenecer al parto de la Virgen, cuando sois miembros de Cristo? A vuestra cabeza la dio a luz María; a vosotras, la Iglesia. Porque también la Iglesia es madre y virgen; madre, por sus entrañas de caridad; virgen, por la integridad de su fe y de su piedad. Da a luz a los pueblos, pero todos ellos son miembros de Uno, cuya esposa es ella toda entera. Guarda también en esto semejanza con la Virgen María, ya que ella es madre de la unidad (*serm* 192, 2,2).

418. La Iglesia, imitando a María, es en espíritu virgen y

madre, aunque no puede serlo en cuanto al cuerpo. Cristo, al nacer, no quitó la virginidad a su madre, y al redimir a su Iglesia de la fornicación de los demonios, la hizo virgen. El que predicó esa virginidad, que habéis de amar, no quitó a su madre la virginidad que amáis. El, que sana la concupiscencia que tenéis de Eva, estuvo muy lejos de viciar en María lo que amáis. (3,4) No pudisteis dar a luz a Cristo, pero lo hallasteis como esposo en el corazón. Tal esposo hallasteis, que mientras lo poseéis como Redentor no le teméis como corruptor en el parto corporal. No quitó a su madre la virginidad; con mayor motivo la conservará en vosotras en el abrazo espiritual. Pero no os juzguéis estériles porque permanecéis vírgenes, pues la misma piadosa integridad de la carne pertenece ya a la fecundidad de la mente. Haced lo que os dice el Apóstol: «*no penséis en las cosas que son del mundo, para agradar a los maridos; pensad en las que son de Dios, para agradarle en todo*». Así seréis fecundadas en el alma... Lo que admiráis en la carne de María, obradlo en las intimidades de vuestra alma. El que «*cree en su corazón para justicia*», concibe a Cristo. El que «*le confiesa con la boca para salud*», alumbra a Cristo. He ahí cómo puede dar frutos la fecundidad de vuestro espíritu, mientras se conserva intacta la virginidad (*serm* 191, 2,3).

419. Le llevó su madre en el seno; llevémosle nosotros en el corazón. Quedó encinta la Virgen en la encarnación de Cristo... Queden grávidos nuestros pechos con la fe de Cristo. Alumbró la Virgen al Salvador; alumbre nuestra alma la salud. Produzca alabanzas también. No seamos estériles. Sean fecundas para Dios nuestras almas (*serm* 189, 3,3).

420. El gozo de las vírgenes de Cristo procede de Cristo, en Cristo, con Cristo, en pos de Cristo, mediante Cristo, por causa de Cristo (*de sancta virg* 27, 27).

421. Sin él no somos nada, más en él somos también Cristo, porque el Cristo total es cabeza y cuerpo... (4) Y para que sepáis que se llama un Cristo a su cabeza y cuerpo, él mismo dice, al hablar del matrimonio: «*serán dos en una carne; por tanto, ya no dos, sino una carne*». ¿Se referirá eso a cualquier matrimonio? Oye al apóstol Pablo: «*serán dos en una carne; esto es un gran misterio, pero yo me refiero a Cristo y a la Iglesia*». De dos se hace una cierta persona, de la cabeza y del cuerpo, del esposo y de la esposa... Hable Cristo, porque en Cristo habla la Iglesia, y en la Iglesia habla Cristo; el cuerpo en la cabeza, y la cabeza en el cuerpo... Mantengámonos unidos con nuestra cabeza, Cristo; no tenemos poder alguno sin nuestra cabeza... Señor, si nada puedo sin ti, todo lo puedo en ti (*in Ps* 30, e. 2, s. 1,3).

IV. CIELO Y TIERRA

422. Y porque el Cristo total es cabeza y cuerpo... entiendan los miembros de Cristo; en sus miembros, entienda Cristo; los miembros de Cristo entiendan en Cristo, porque cabeza y cuerpo son un Cristo... Nosotros estamos con él en el cielo por la esperanza, él está en la tierra con nosotros por el amor (*in Ps* 54, 3).

423. Nuestro Señor dijo: «*nadie subió al cielo sino el que descendió del cielo, el Hijo del hombre que está en el cielo*». Parece haber hablado como si sólo se refiriera a sí mismo. ¿Es que los demás se quedaron abajo, pues ascendió sólo el que descendió sólo? ¿Qué deben hacer los demás? Unirse a su cuerpo, para que sea uno el Cristo que descendió y ascendió. Descendió la cabeza, y ascendió con el cuerpo. Se revistió de su Iglesia, la que «*preparó para sí, sin mancha ni arruga*». Ascendió solo, mas también nosotros estamos en él. El es con nosotros un solo cuerpo y, por tanto, uno y siempre uno. La unidad nos incorpora al Uno... No debemos vivir sin esperanza, antes, por el contrario, hemos de presumir con gran confianza, que si él está con nosotros en la tierra por la caridad, nosotros estaremos con él en el cielo por la misma caridad. Luego él está todavía abajo, y nosotros estamos ya allá arriba... El está abajo por su compasiva caridad; nosotros estamos arriba por nuestra esperanzada caridad (*in Ps* 122, 1).

424. Pablo, el apóstol... añadió a esto: «*por lo cual dice: subió a lo alto y llevó cautiva a la cautividad. Otorgó dádivas a los hombres*». Mas esto mismo se lee en un salmo así: «*subiste a lo alto, cautiva llevaste a la cautividad, recibiste dones entre los hombres*». Mientras el profeta dice: «*recibiste dones entre los hombres*», el Apóstol prefiere decir: «*otorgó dones a los hombres*». Para que en la unión de ambos testimonios, uno profético y otro apostólico —pues en ambos reside la autoridad divina—, aparezca el sentido plenario. Ambas cosas son verdaderas: dio dádivas a los hombres y las recibe de los hombres. Dio a los hombres como la cabeza da a sus miembros; y recibió dones de parte de los hombres, que son sus miembros, por los cuales clamó desde el cielo: *Saulo, Paulo, ¿por qué me persigues?*, y de cuyos miembros dijo: «*cuando a uno de los míos lo hicisteis, a mí me lo hicisteis*». Dio del cielo y recibió de la tierra (*de Trin* XV, 19,34).

425. Cristo, en cuanto cabeza, es salvador de su cuerpo... Está sentado a la diestra del Padre e interpela por nosotros, pero está también aquí... en su cuerpo, que es la Iglesia. El cuerpo

está unido a su cabeza, y así el cuerpo está en su cabeza... Y nosotros nos sentamos allá, y él se fatiga acá; nosotros nos sentamos allá por la esperanza, él está acá con nosotros por la caridad (*in Ps* 55, 3).

426. Imaginándonos ver al Señor constituido en cuerpo, digámosle: «*Señor, ¿acaso en este tiempo te presentarás, y cuándo será instaurado el reino de Israel?*»... ¿Qué contestó a los que decían?: «*¿Acaso en este tiempo te presentarás, y cuándo será instaurado el reino de Israel?*» «*No os toca saber los tiempos que el Padre reservó en su potestad*». (4,5) Ved el orden y disciplina del maestro singular y único. No contestó a lo que le preguntaron, y contestó a lo que no le preguntaron; porque sabía que no les convenía saber lo que preguntaron; mas lo que les convenía saber, se lo dijo aun sin preguntárselo: «*no os importa saber los tiempos*». ¿Para qué te interesan los tiempos? No os importa. ¿Se trata de que te emancipes de los tiempos, y tú buscas tiempos? «*No os importa saber los tiempos que el Padre reservó en su potestad*»... ¿Qué es lo que os importa saber? (5,6) «*Me seréis testigos*». ¿Dónde? «*En Jerusalén*», donde fui muerto, «*y en toda Judea y Samaría y hasta los últimos confines de la tierra*». Eso es lo que habéis de oír, y retener. Sed la esposa, y esperad seguros al esposo. Esposa es la Iglesia. (10,12) ... Es glorificado en la ascensión y recomienda a la Iglesia. Al enviar al Espíritu Santo desde el cielo, recomienda a la Iglesia (*serm* 265, 3,4ss).

427. Cristo es «*el primogénito de los muertos*». Abrió camino a su Iglesia hacia el reino de Dios, hacia la vida eterna. Es su cabeza para dar la inmortalidad al cuerpo; por lo que «*fue establecido en el principio de los caminos de Dios para sus obras*» (*de Trin* I, 12,24).

V. CATOLICA

428. Congratulémonos y demos gracias a Dios, no sólo por haber sido hechos cristianos, sino por haber sido hechos también Cristo. ¿Entendéis esta gracia de Dios, que se encierra en nuestra cabeza? Hemos sido hechos Cristo, ya que si él es la cabeza, nosotros somos los miembros. El hombre total somos él y nosotros; la plenitud de Cristo se forma de la cabeza y de los miembros... Cristo y la Iglesia (*in Joh* 21, 8).

429. No se puede dudar en absoluto de que Cristo es cabeza y cuerpo, esposo y esposa, Hijo de Dios e Iglesia, Hijo de

Dios que se hizo hombre por nosotros, para hacer hijos de Dios a los hijos de los hombres (*in Ps* 30, en. 2, s. 2,1).

430. Unicamente aquel que tiene por cabeza a Cristo llegará a la salvación y vida eterna. Pero no podrá tener por cabeza a Cristo, sino el que estuviere en Cristo que es la Iglesia (*ep ad cath* 19, 49).

431. Repudiado todo filosofar extraño a los misterios, y no consagrado en el mismo terreno de la filosofía, hemos de retener la religión cristiana y la comunión con la Iglesia de Cristo, que es la católica. No sólo los miembros de Cristo la llaman católica a esta Iglesia, sino que la denominan así hasta sus mismos enemigos. Cuando los herejes y cismáticos hablan, no sólo con sus correligionarios, sino con los extraños, quieran o no quieran, no pueden llamar a la Iglesia católica otra cosa que católica. Nadie les entendería, si no distinguieran con ese nombre a la que con ese nombre es conocida en todo el orbe (*de vera relig* 7, 12).

432. Son montes amables... montes excelsos, predicadores de la verdad, ya sean ángeles, apóstoles o profetas. Ellos están en derredor de Jerusalén, la rodean, y forman en torno a ella un muro... Son los montes, que son iluminados por Dios. Son iluminados los primeros, para que desde ellos descienda la luz a los valles y colinas, que no son tan altos como los montes... Esos montes no se protegen por sí mismos, ni cuidan de nosotros por sí mismos, ni nuestra esperanza ha de apoyarse en los montes. Seríamos malditos, si pusiéramos nuestra esperanza en los hombres. Por eso había dicho el Salmista: «*levanté mis ojos a los montes, de donde me viene el auxilio. Mi auxilio, de parte del Señor, que hizo el cielo y la tierra*». Esos son los montes, de los que se dice en otro lugar: «*reciban los montes la paz para tu pueblo; las colinas, la justicia*»... No dijo: «de sí mismos tienen la paz, o establecen la paz, o producen la paz», sino que la reciben. Reciben la paz de parte del Señor. Así, pues, levanta tus ojos a los montes codiciando la paz, para que tu auxilio venga «*de parte del Señor, que hizo el cielo y la tierra*». «*Levanté los ojos a los montes de donde me viene el auxilio*». Y para que no te quedes en los montes, «*mi auxilio,* dijo, *de parte del Señor que hizo el cielo y la tierra*». Y de nuevo: «*reciban los montes la paz para tu pueblo*». Al decir «*reciban*», demostró que hay otra fuente de la paz, de donde ellos la toman. Tampoco dijo «*que ilumina desde los montes*», sino: «*Tu Señor iluminando divinamente desde los montes eternos*». Del mismo modo, se dice en este lugar: «*los montes en torno de ella*». Pero para que no te quedases en los montes, añadió: «*y el Señor en derredor de su pueblo*».

Tu esperanza no ha de estribar en los montes, sino en aquel que ilumina a los montes... (6) ... Ama a tales montes en los que está el Señor. Entonces te amarán a ti los mismos montes, cuando no pusieres en ellos la esperanza... Si quieres ser amado por los buenos montes, no pongas tu esperanza en ellos. ¡Qué elevado monte era Pablo! ¿Cuándo se encontrará otro tal? —hablo de la grandeza de los hombres.— Y, sin embargo, temía que alguien pusiera sus esperanzas en él. ¿Qué dijo?: «*¿acaso ha sido crucificado Pablo por vosotros?*». Levantad los ojos a los montes de donde os venga el auxilio. Yo os planté, aquél os regó, pero el socorro os viene de parte de Dios, que hizo el cielo y la tierra, porque «*Dios dio el incremento*» (*in Ps* 124, 4ss).

433. No decimos que nos debéis creer, porque estamos en esta Iglesia de Cristo, o porque esta comunión que tenemos la recomendó Optato de Milevi, o Ambrosio de Milán, u otros innumerables obispos de nuestra comunión, o porque ha sido predicada por los concilios de nuestros colegas, o porque por todo el orbe, en los santos lugares en que impera nuestra comunión, se verifican tantos milagros y tantas curaciones por la virtud de la oración... Todas estas cosas que acontecen en la Iglesia católica han de ser aprobadas en ella, cabalmente porque acontecen en ella. No es que queramos demostrar su catolicidad porque en ella acontecen maravillas (*ep ad cath* 19, 50a).

434. Con razón, oh Iglesia católica, madre verdadera de todos los cristianos, predicas que hay que adorar pura y exclusivamente a Dios, cuya consecución es la vida bienaventurada. No nos presentas ninguna criatura para que la adoremos, no nos mandas servirla. Excluyes todo lo que está sujeto a variación o tiempo de aquella incorrupta e inviolable eternidad, a la que sólo se ha de someter el hombre; sólo de ese modo no será miserable el alma racional. No confundes lo que separan la eternidad, la verdad, o la paz; ni separas lo que es eficaz, ni toda medicina para las diversas enfermedades de que adolecen las almas por sus pecados. Tú adiestras y enseñas en sencillez a los niños, con vigor a los jóvenes, con tranquilidad a los ancianos, según sea la edad, no del cuerpo, sino del alma (*de mor Eccl* 1, 30,62).

435. Oh hermanos, oh hijos, oh brotes católicos, oh santa y celestial semilla, oh regenerados en Cristo y nacidos de lo alto... cantad con la voz, cantad con el corazón, cantad con los labios, cantad con las costumbres: «*Cantad al Señor un cántico nuevo*»... «*Su alabanza está en la Iglesia de los santos*». La alabanza del cantar es el mismo cantor.

¿Queréis dar alabanzas a Dios? ¡Sed vosotros la alabanza! ¿Preguntas de dónde ha de venir tu alegría cuando cantas? «*Alégrese Israel en aquel que le hizo*». Y para alegrarse, no busque otro que al Señor (*serm* 34, 3,6).

X

ESTADO DE DIOS

Nota previa

La palabra 'estado' es desde la antigüedad la expresión humana, que anuncia unidad en lo múltiple. Es siempre aquello que se aproxima más a Dios, hasta perderse en Dios, ya sea que, en la dirección de arriba abajo, Dios se convierta en 'estado', ya sea que, en la dirección de abajo arriba, el 'estado' se convierta en Dios. Dios se convierte en 'estado' en Platón y el 'estado' se convierte en Dios en Aristóteles: es el «divino círculo sobre sí mismo». Ambos, siendo semejantes en el error, aluden, sin embargo, a Cristo. Cristo como Iglesia es en primer término la plenitud del 'estado', en tanto que, en sentido aristotélico, aparece como unidad orgánica de lo múltiple. Luego, Cristo como Iglesia, es «un cuerpo con muchos miembros y con muchas funciones». Pero más fundamentalmente es Cristo, en sentido platónico, la unidad impuesta desde arriba, el que va incorporándose a los individuos aunque parezca imposible que los diversos miembros se puedan soportar recíprocamente; aunque la oposición llegue al último extremo, a la oposición que existe entre la luz y las tinieblas (números 436-454).

Este estado de Dios es por un lado una cierta unidad, cuyo carácter de contraposición en el mundo se pone de relieve: aquí es Iglesia, allí mundo. Pero tal distinción no depende de los hombres, sino que está en las manos de aquel cuyos caminos son tan inescrutables, que «permite todas las infidelidades para compadecerse de todos» (Rom 11,32). Y, por el otro lado, tenemos un 'estado' que se va entrometiendo en todo, mientras todo se va entrometiendo en él: es Babilonia, que se extiende profundamente dentro de Jerusalén, y Jerusalén que se extiende profundamente dentro de Babilonia, para que «Dios sea todo en todos» (1 Cor 15,28) como fin de la redención (nos. 455-473).

I. UN CUERPO DE MUCHOS MIEMBROS

436. «*Monos*» se dice de «uno», pero no de «uno» cualquiera. En la turba subsiste el individuo, pero se le llama «uno» juntamente con muchos, lo que no puede suceder con el «*monos*», con el «solo». Porque «*monos*» significa «*uno solo*». Los que viven en uno, de modo que formen un solo hombre, para que se realice en ellos lo que está escrito, «*un alma y un corazón*», muchos cuerpos pero no muchas almas, muchos cuerpos pero no muchos corazones, se llaman con razón «*monos*», es decir, uno solo (*in Ps* 132, 6).

437. La Escritura dice: «*Tenían un alma y un corazón en Dios*». Muchos no hacen sitio al Señor en su alma porque buscan lo suyo, aman lo suyo, gozan su propia potestad, apetecen su bien privado. Los que quieran hacer sitio al Señor no deben gozarse de lo privado, sino de lo común. Esto hicieron aquellos primitivos cristianos con sus cosas privadas; las hicieron comunes. Lo que era suyo no lo perdieron. Si lo poseyeran solos, y cada uno tuviera lo suyo, cada uno tendría su sola heredad. Mas cuando cada uno hizo común lo que era propio, las cosas que eran de los otros pasaron a ser de él... Por los intereses, que cada uno de nosotros posee, vienen los pleitos, enemistades, discordias, guerras, disensiones, escándalos, pecados, iniquidades y homicidios. ¿Por qué cosas? Por las que cada uno de nosotros posee. ¿Acaso litigamos por esos bienes que poseemos en común? Todos respiramos en común el aire, todos vemos en común el sol. Bienaventurados los que de tal manera hacen sitio a Dios que no se gozan de su bien privado... Tú mismo serás sitio del Señor y una misma cosa con aquellos que fueren sitio del Señor. (6) Abstengámonos, pues, hermanos, de la posesión de cosa privada. Abstengámonos de amar los intereses, si no podemos dejar de poseerlos. Hagamos sitio al Señor... Desea con seguridad la amistad de Cristo. Cristo quiere hospedarse en ti. Hazle sitio. ¿Qué significa «hazle sitio»? No te ames a ti mismo. Amale a él. Si te amas, te cierras ante él. Si a él amas, le abres. Si le abrieres y entrare, no perecerás por amarte, sino que te encontrarás unido al que te ama (*in Ps* 131, 5).

438. No te imagines que son pobres sólo aquellos que no tienen dinero; fíjate en aquello en que cada uno es pobre. Quizá en eso eres tú rico, y tienes para prestar. Quizá puedas prestar a otro tus miembros, y eso es más que prestarle tu dinero. Quizá necesita alguien de consejo y tú estás lleno de consejo; en el consejo él es pobre y tú rico; no trabajas, y no pierdes nada; das un consejo, y ya diste limosna. Ahora, mientras hablo, sois pobres

con relación a mí; porque el Señor se ha dignado darme su don y por eso os hago partícipes de él a vosotros; así todos recibimos de él, que es el único rico; así se mantiene el cuerpo de Cristo; así se coordinan los miembros, y se reúnen en la caridad y en el vínculo de la paz, pues lo que cada uno tiene, lo presta al que no tiene. En lo que cada uno tiene, es rico; en lo que cada uno no tiene, es pobre. Amaos así, quereos así; no atendáis a vosotros solos, sino atended a los que viven necesitados a vuestro lado (*in Ps* 125, 13).

439. Os brindaré lo que él me diere, teniendo a la vista la obligación de mi servidumbre. Hablaré, no como maestro, sino como ministro; no a los discípulos, sino a los condiscípulos; porque no hablo a los siervos, sino a los consiervos. Tenemos un solo maestro, cuya escuela está en la tierra, mientras la cátedra está en el cielo (*serm* 292, 1,1).

440. Si queréis poseer el Espíritu Santo, atended: nuestro espíritu, por el que vivimos, se llama alma... y veréis lo que hace el alma en el cuerpo. Anima a todos los miembros, ve por los ojos, oye por los oídos, huele por las narices, habla por la boca, obra por las manos, anda por los pies. Asiste a la vez a todos los miembros para darles vida. A todos da la vida, a cada uno el oficio. No oye el ojo, ni ve la oreja; ni ve la lengua, ni habla el ojo, ni el oído, pero viven el ojo, el oído y la lengua; los oficios son diversos, la vida común. Así es la Iglesia de Dios: en unos santos hace milagros, en otros predica la verdad, en otros guarda virginidad, en otros pureza conyugal; en unos, esto; en otros, lo otro. Cada uno obra lo propio, pero todos viven a la par. Pues lo que es el alma para el cuerpo del hombre esto es el Espíritu Santo para el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia. Lo mismo obra el Espíritu Santo en toda la Iglesia que el alma en todos los miembros del cuerpo... Si, pues, queréis vivir del Espíritu Santo, mantened la caridad, amad la verdad, desead la unidad, para que lleguéis a la eternidad (*serm* 267, 4,4).

441. El ojo ve y no oye, el oído oye y no ve; la mano trabaja y no oye ni ve; el pie camina, no oye, ni ve, ni hace lo que hace la mano. Pero si hay salud en todo el cuerpo y los miembros no litigan entre sí, el oído ve por el ojo, y el ojo oye por el oído. No se le puede objetar al oído diciéndole: «eres inferior, no eres nada; ¿acaso puedes discernir y ver los colores como los ve el ojo?» Porque el oído, en la paz del cuerpo, contestará diciendo: «Yo estoy donde está el ojo, estoy en este cuerpo; no veo yo mismo, pero veo mediante el ojo, con el que estoy unido». Así, cuando el oído dice: «el ojo ve para mí», el ojo dice: «el oído

oye para mí»; los ojos y los oídos dicen: «las manos trabajan para nosotros»; las manos dicen: «los ojos y los oídos ven y oyen para nosotras». Los ojos, los oídos y las manos dicen «los pies caminan para nosotros». Cuando todos los miembros funcionan en un cuerpo, cuando en el cuerpo hay armonía y los miembros concuerdan, se alegran y complacen recíprocamente. Si surge alguna molestia en algún miembro, todos ellos se compadecen, y no se abandonan entre sí... Hermanos, cualquiera que dentro del cuerpo de Cristo no pueda resucitar muertos, tampoco pretenda resucitarlos, pero trate de no discordar dentro del cuerpo. Como, por ejemplo, si los oídos trataran de ver, podrían discordar... Cuando esto oyere el cristiano adelantado, juzgue que es una calumnia inventada por paganos ignorantes, por hombres que no saben lo que dicen; dentro del organismo del cuerpo de Cristo, responda: «tú dices: no es justo que no hagas milagros». Según eso, podrías decir lógicamente al oído: «no estás en el cuerpo, porque no tienes vista». Tú dices: «deberías hacer como hizo Pedro». Mas yo te digo que Pedro lo hizo por mí. Lo que pudo hacer Pedro, puedo hacerlo yo, ya que no estoy dividido de él. Y si yo no alcanzo a hacer otro tanto, Pedro me compadece; y yo me congratulo con él, si él puede hacer mucho más. El mismo Señor Jesús se quejó desde el cielo, refiriéndose a su cuerpo: «*Saulo, ¿por qué me persigues?*», y, sin embargo, nadie le tocaba a él. Es que la cabeza clamaba desde el cielo por el cuerpo que sufría en la tierra (*in Ps* 130, 6).

442. Cuando consideramos esa tranquilidad de que gozáis en Cristo, también nosotros reposamos en vuestra caridad, aunque nos estamos debatiendo en diversos y ásperos trabajos. Somos un solo cuerpo bajo una sola cabeza, para que vosotros viváis activos en nosotros, y nosotros vivamos holgados en vosotros (*ep* 48,1).

443. Parece caminar más quien recibió menos, con tal que no busque con dañada intención lo que no recibió legítimamente. Busque aquello sin lo cual no puede estar en el cuerpo de Cristo, o sin lo cual está indebidamente. Porque está más seguro en el cuerpo el dedo sano que el ojo legañoso. El dedo es una cosa bien pequeña; el ojo es una cosa magnífica; puede mucho. Sin embargo, mejor es ser dedo sano que ojo perturbado, legañoso o ciego. Nadie, pues, busque en el cuerpo de Cristo otra cosa que la salud. Para tener salud, tenga fe; la fe purifica el corazón, y por la purificación del corazón verá aquella paz de la que está escrito: «*Bienaventurados los limpios de corazón porque ellos verán a Dios*». Quien hizo milagros y quien no los hizo en el

cuerpo de Cristo, no desean gozar sino de la paz de Dios (*in Ps* 130, 8).

444. Los donatistas se burlan de nosotros porque los monjes cuando se encuentran con alguien le saluden diciendo: *Deo gratias,* «Gracias a Dios». ¿No debe el hermano dar gracias a Dios cuando ve a un hermano suyo? ¿Acaso no es ocasión de congratularse cuando se ven mutuamente los que viven en Cristo? (*in Ps* 132, 6).

445. *Adoremos en el sitio donde estuvieron sus pies.* Fuera de su casa no escucha Dios en orden a la vida eterna. Está en la casa de Dios aquel que está ensamblado por la caridad con las piedras vivas; quien no tuviere caridad, provoca ruina. Claro que aunque él caiga, la casa se mantiene... Por tanto, hermanos, la casa de Dios está formada por aquellos a quienes él predestinó, sabiendo de antemano que habían de perseverar. De ellos se dijo: «*donde estuvieron sus pies*», porque hay quienes no perseveran; los pies de Dios no están en ellos. Esos no son Iglesia; no pertenecen a aquel que ahora es tienda y luego será fábrica..., «*mas el que persevera hasta el fin ése será salvo*». Mira en quién estuvieron los pies de Dios; ahora en ese sitio, es decir, sé de aquellos en los que posaron los pies del Señor (*in Ps* 131, 13).

446. No habitan en uno sino aquellos en quien es perfecta la caridad de Cristo. Porque en quienes no es perfecta la caridad de Cristo, aunque habiten en uno, son odiosos, molestos, turbulentos, perturban con su mal humor a los demás y se entregan a la maledicencia. Son como bestia inquieta en la reata, que no sólo no tira, sino rompe a coces lo que la unce (*in Ps* 132, 12).

447. Unos ocupan la cátedra pastoral para atender a la grey de Cristo, mientras otros se sientan en ella para gozar sus honores temporales y comodidades seculares. Estos dos géneros de pastores, que van muriendo y naciendo, perseverarán en la Iglesia católica hasta la consumación de los siglos, hasta el juicio del Señor. Ya los hubo en tiempo de los apóstoles. El Apóstol gemía entre los falsos hermanos murmurando: «*peligros de los hermanos*». Pero no se apartaba de ellos con soberbia, sino que los sufría con tolerancia. Pues ¡cuánto más necesario es que los haya en nuestros tiempos, cuando el Señor dice sin ambajes que el mundo se aproxima a su fin: «*porque abundó la iniquidad y se enfrió la caridad de muchos!*». En cambio, lo que sigue nos debe consolar y exhortar: «*El que perseverare hasta el fin ése será salvo*».

(3) Como entre los pastores los hay buenos y malos, así hay en la misma grey buenos y malos. Los buenos son significados

por el nombre de ovejas; los malos se apellidan cabritos. Pacen mezclados a la par hasta que llegue el Príncipe de los pastores, que fue llamado el «*único pastor*», y como tal pastor separará conforme a su promesa las ovejas de los cabritos. A nosotros nos impuso la unión; para sí se reservó la separación. Porque debe separar aquel que no sabe errar. Los siervos soberbios, que osaron determinarse a separar antes de tiempo lo que el Señor reservó para sí, quedaron separados ellos mismos de la unión católica. Y los que están mancillados por el cisma, ¿cómo van a poder formar una grey limpia? (*ep* 208, 2s).

448. ¿Qué otra cosa les decimos a estos herejes, sino: «reconoced la paz, amad la paz? ¡Os decís justos! Pero si fueseis justos, gemirías como granos entre la paja; los granos están en la Iglesia católica, y son verdaderos granos, y por eso toleran a la paja hasta que sea beldada la parva...

La Iglesia católica dice que no hay que abandonar la unidad; no se ha de dividir la Iglesia de Dios. Dios juzgará al fin entre buenos y malos. Si ahora no pueden ser separados los buenos de los malos, deben tolerarse provisionalmente. Los malos pueden estar en la era con nosotros; pero no llegarán al granero. Quizá los que hoy parecen malos, serán buenos, y los que se jactan de su bondad mañana serán malos. Quien tolera, pues, humilde y provisionalmente, a los malos, llegará al descanso sempiterno. Este es el modo de hablar católico. En cambio, el modo de hablar de los donatistas, es propio de quien no entiende lo que habla ni las cosas que afirma: «*No toques al inmundo*» y «*el que tocare al inmundo será mancillado*», separémonos para no mezclarnos con los malos. Nosotros les decimos: «amad la unidad; quered la paz». No sabéis de cuán grandes bienes os apartáis cuando calumniáis a los presuntos malos... ¡Amad la paz, amad a Cristo! «Si aman la paz, aman a Cristo...», porque de Cristo dice el Apóstol: «*El es la paz, pues hizo de dos cosas* (del pueblo judío y del gentil) *una*». Si, pues, Cristo es paz, porque hizo de dos cosas una, ¿por qué vosotros de una cosa hacéis dos? (*in Ps* 119, 9).

449. Si perteneces a los miembros de Cristo, ven adentro, únete a la cabeza. Tolera la cizaña, si eres trigo. Tolera la paja, si eres grano. Tolera a los peces malos, si tú eres bueno, dentro de las redes. ¿Por qué has aventurado el juicio antes del tiempo de beldar? ¿Por qué arrancaste prematuramente el trigo de la mies? ¿Por qué rompiste la red antes de llegar a la orilla? (*in Ps* 40, 8).

450. ¿Adónde se apartará el cristiano, para gemir entre los falsos hermanos? ¿Adónde se irá? ¿Qué hará? ¿Se irá a la so-

ledad? Le seguirán los escándalos. ¿Se separará el que va progresando, para no tener que sufrir a ningún hombre en absoluto? ¿Qué hubiera sucedido si a él no le hubiera querido tolerar nadie antes de su progreso? Si, pues, porque progresa, no quiere tolerar a nadie, queda convencido de que no ha progresado... «*Sosteniéndoos recíprocamente, dice el Apóstol, en caridad, esforzándoos por guardar la unión de espíritu en el vínculo de la paz*». «*Sosteniéndoos recíprocamente*». ¿No tienes algún defecto, que otro haya de sufrir en ti? Sería de admirar que no lo tuvieras. Pero concedamos que no lo tienes. Tanto más robusto serás para soportar a los demás, supuesto que los otros ya no tienen nada que soportar en ti. No necesitas que te toleren; soporta tú a los demás. «No puedo», dices. Luego ya tienes un defecto, que los otros tienen que soportar en ti. «*Sosteniéndoos recíprocamente en el amor*». Abandonas las cosas humanas y te apartas, para que nadie te vea. ¿A quién aprovecharás? ¿Hubieras llegado tú adonde estás, si nadie te hubiese ayudado? ¿Acaso porque te parece que has tenido ágiles los pies para pasar, vas a cortar el puente?...

(10) «Me separé, dice uno, con unos pocos buenos. Con ellos me irá bien. Porque el no beneficiar a nadie sería impío y cruel, lo confieso»...

(11) ... No he de admitir a ningún malo, a ningún hermano malo que quiera entrar en el monasterio. Con unos pocos buenos me irá bien. ¡Cómo! ¿No admitirás a ningún malo? ¿Cómo conocerás al que quieres excluir? Para que el malo sea conocido dentro, ha de ser probado. ¿Cómo, pues, excluirás al que va a entrar, si ha de ser probado, y no puede serlo, si no entra? ¿Rechazarás a todos los malos? Así lo dices, como si supieras intuir. ¿Vienen todos a ti con el corazón desnudo? Los que van a entrar no se conocen a sí mismos. ¡Cuánto menos los conocerás tú! Porque muchos prometieron que habían de cumplir con esta vida santa, que posee en común todas las cosas, donde nadie llama propio a nada, donde todos tienen un alma y un solo corazón en Dios; los vasos fueron colocados en el horno y estallaron. ¿Cómo, pues, conocerás a aquel, que es aún un desconocido para sí mismo? ¿Excluirás de la convivencia de los buenos a los malos? Excluye tú, quien quiera que esto dices, a todos los malos pensamientos de tu corazón, si puedes; haz que no entre en tu corazón ni siquiera una sugestión mala! «No consiento», dices tú. Sin embargo, ya entró el mal para sugerir, digo yo. Todos queremos tener el corazón amurallado, para que no entre nada que nos sugiera el mal. ¿Y quién sabe por dónde va a entrar? Luchamos todos los días en nuestro único corazón. Un hombre dentro de su propio

corazón lucha contra una turba. Hacen sugerencias la avaricia, la libido, la voracidad y el alborozo popular. Todas las cosas hacen sugerencias, y el hombre se contiene frente a todas ellas, a todas responde y de todas se parta. Difícil es que no sea herido por alguna. ¿Dónde, pues, está la seguridad? Acá, en ninguna parte. En esta vida, en ningún sitio, a no ser en la esperanza de las promesas de Dios. Pero en la gloria, cuando allá llegáremos, habrá perfecta seguridad, cuando serán cerradas las puertas y asegurados los cerrojos de Jerusalén. Allá serán el pleno alborozo y la total alegría. En cambio, ahora no alabes sin reservas ninguna profesión. Antes de la muerte no alabes a hombre alguno (*in Ps* 99, 9ss).

451. Se engañan los hombres cuando no osan emprender una nueva vida o cuando la acometen con temeridad. Yerran cuando eligen alguna profesión y la alaban de manera que no cuentan los males que implica, o cuando la quieren vituperar con voluntad tan envidiosa y dañada que cierran los ojos a todos los bienes y exageran el mal que hay o el que presumen. Cualquiera profesión mal alabada, es decir, sin cautela, puede invitar a los hombres a la alabanza. Pero después resulta que los que entran en ella, encuentran algunos males que no esperaban. Y ofendidos por los malos, se separan de los buenos...

Es alabada, por hablar en general, la Iglesia de Dios: «grandes hombres son los cristianos; todos se aplican cuanto pueden a la oración y al ayuno, se entregan a la gloria de Dios por todo el orbe de la tierra; Dios es alabado en una concordia pacífica». Lo que oye quizás uno. Nadie ha hecho mención de la mezcla de buenos y malos. Viene, impulsado por la propaganda, encuentra a los malos, de los que nadie había hablado, se siente ofendido por los malos cristianos y huye de los buenos... A su vez, los maliciosos y maldicientes se lanzan a la insidia, repitiendo: «¿Cuáles cristianos? ¿De qué cristianos hablas? Son avaros, usureros. ¿Acaso no son ellos, los que llenan los teatros y los anfiteatros por amor a los juegos y espectáculos, esos mismos que llenan las iglesias los días festivos? Son borrachos, voraces, envidiosos y perseguidores recíprocos».

Existen los tales, pero no sólo los tales. Este vituperador calla a los buenos con ánimo ciego como el otro alabador calla a los malos con ánimo incauto. Si queréis alabar en este tiempo a la Iglesia de Dios, como la alaban las Escrituras, oíd lo que acabo de leer: «*Como el lirio entre espinas, así es mi amada entre las hijas*». En este caso, lo oye un hombre, lo medita, le place el lirio, entra, se une al lirio, tolera las espinas; merecerá llegar a los óculos y alabanzas del esposo, que dice: «*Como el lirio en medio de*

las espinas, así es mi amiga en medio de las hijas». Lo mismo digo de los clérigos. Los panegiristas de los clérigos atienden sólo a los buenos ministros, fieles dispensadores que toleran a todos, que se emplean con toda el alma en el servicio de aquellos a quienes quieren beneficiar, que no buscan sus intereses, sino los de Jesucristo. Los panegiristas loan estos servicios y olvidan que están mezclados con algunos viciosos. A su vez, los que reprenden la avaricia de los clérigos pregonan las maldades de ellos y sus pleitos; repiten que codician los bienes ajenos, que son borrachos y voraces. Amigo, vituperas por envidia y alabas sin cautela. Tú, que alabas, menciona a los malos mezclados con los buenos, y tú, que vituperas, mira también a los buenos.

Lo mismo digo de aquella vida común de los hermanos que viven en el monasterio: «Son grandes varones y santos; cada día se consagran a sus himnos, oraciones y alabanza de Dios; de eso viven. Tratan de lecturas. Trabajan con sus manos. Se soportan. No buscan nada con avaricia. Lo que les llevan los devotos lo emplean para sus necesidades y con caridad. Nadie usurpa para sí cosa alguna, que otro no tenga; todos se aman, todos se apoyan recíprocamente». Loaste, loaste. Quien ignora lo que pasa dentro, quien ignora que por el boquete que da paso a las naves se cuela también el soplo de la galerna y las naves chocan entre sí dentro del puerto, entra en ese puerto del monasterio, soñando una total tranquilidad, pensando no tener nadie a quien tolerar. Encuentra allí hermanos malos, que están dentro porque tienen que ser admitidos; es menester que sean tolerados por si se corrigen; ni pueden ser excluidos fácilmente, si antes no se les tolera. Cuando el candidato ve esto, manifiesta una impaciencia intolerable. «¿Quién me mandaba a mí entrar aquí? Yo pensaba que aquí reinaba la caridad». Irritado por la molestia de unos pocos, y no perseverando en cumplir lo que prometió, deserta de su santo compromiso, y se hace reo de voto no cumplido. Y luego, cuando sale de allí, se convierte en vituperador y maldiciente; y narra sólo aquellas cosas que no podía tolerar: A veces esas cosas son verdaderas; mas las cosas verdaderas de los malos han de ser toleradas por amor a la convivencia con los buenos. *La Escritura le dice: «Hay de aquellos que perdieron la tolerancia»*. Y lo que es peor, respiran el mal olor de su indignación para aterrar a otros candidatos. Porque él, después de entrar, no pudo perseverar, ahora repite: «¿De quién me hablas, de los monjes? Son envidiosos, pendencieros, a nadie sufren, avariciosos; aquel de allí hizo esto, aquel de allá hizo lo otro». ¡Oh, malo! ¿Por qué omites a los buenos? Denuncias a los que no pudiste tolerar y callas a los que te toleraron.

(13) ... Nadie os engañe si no queréis veros burlados; si queréis amar a vuestros hermanos, sabed que toda profesión de la Iglesia tiene sus fingidos. No digo que todos sean fingidos, sino que toda profesión tiene algunos hipócritas. Hay cristianos malos, pero los hay buenos. Te parece que abundan los malos, porque sólo ves la paja y ésta no te permite llegar a ver el grano. Pero en la parva hay grano también. Acércate, tienta, remueve, aplica la criba del juicio. Encontrarás monjas indisciplinadas. ¿Acaso por eso vas a reprender el monacato? Muchas no permanecen en sus casas, recorren las casas ajenas movidas por la curiosidad, hablando cosas inconvenientes, soberbias, habladoras, amigas del vino. Son vírgenes, pero, ¿de qué les aprovecha la integridad carnal, si se corrompe su mente? Mejor es el matrimonio humilde que la virginidad soberbia. Si tales vírgenes se casasen, no llevarían un nombre glorioso para ensoberbecerse, y tendrían un freno para regirse. ¿Mas, por las vírgenes malas hemos de condenar a las que son buenas de cuerpo y de espíritu? ¿O, por estas laudables, nos veremos obligados a alabar a aquellas que son vituperables? (*in Ps* 99, 12s).

452. No teman los imperfectos; progresen simplemente. ¿Quizá porque dije «*no teman*» van a amar su imperfección y permanecer en su retraso? Progresen en lo que está en su mano. Añadan cada día, acérquense cada día. Pero no se aparten del cuerpo del Señor, para que organizados en un cuerpo, incorporados a los miembros, puedan merecer que se les digan aquellas palabras: «*mi imperfección vieron mis ojos; y en tu libro todos serán escritos*» (*in Ps* 138, 21).

453. Esto es bien claro: todos los que se dividen de la unidad, se quedan en pocos. Eran muchos cuando estaban dentro de la unidad. Mas en cuanto no comienza a pertenecerles la multitud unificada, en su cisma y en su herejía son siempre pocos (*in Ps* 106, 14).

454. Si un miembro es arrancado del cuerpo ¿acaso sigue actuando en él el espíritu? Y con todo, el miembro es todavía lo que es: Es dedo, mano, oreja. Desprendido del cuerpo, conserva su forma, aunque no su vida. Así es el hombre separado de la Iglesia. Si buscas en él el sacramento, lo encontrarás; buscas el bautismo y lo encuentras; buscas el símbolo y lo encuentras. Eso es la forma. Pero si interiormente no estás animado por el Espíritu, en vano te glorías de la forma exterior (*serm* 268, 2).

II. JERUSALEN Y BABILONIA

455. Dos amores edificaron dos ciudades. La terrena fue edificada por el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios; la celeste, por el amor de Dios hasta el desprecio de sí mismo. En fin, aquélla es gloriosa en sí misma, ésta en el Señor. Porque aquélla busca la gloria de parte de los hombres, mientras para ésta la máxima gloria es Dios, testigo de la conciencia. Aquélla en su propia gloria levanta a la gente; ésta dice a su Dios: «*gloria mía, tú levantas mi cabeza*». A aquélla le domina la apetencia de subyugar a los príncipes y a las naciones vencidas. En ésta se sirven recíprocamente en la caridad, tanto las autoridades que gobiernan como los súbditos que se someten. Aquélla ama la propia virtud de sus potentados. Esta dice a su Dios: «*te amaré, Señor, virtud mía*». Y por eso los labios de aquélla, viviendo a estilo humano, han perseguido los bienes del cuerpo, o los del alma, o los de ambos; y los que pudieron conocer a Dios «*no le honraron como a Dios, ni le dieron gracias, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y quedó a oscuras su necio corazón, diciendo que eran sabios*», es decir: engriéndose en su sabiduría, mientras los dominaba la soberbia, «*se hicieron necios y mudaron la gloria del Dios incorruptible en semejanza de imágenes corruptibles de hombres, aves, cuadrúpedos y serpientes*»: porque para adorar a tales simulacros, fueron conductores o lacayos de los pueblos; «*Y adoraron y sirvieron a la criatura más bien que al Creador, que es bendito por los siglos*. En cambio, en esta nuestra ciudad no hay otra sabiduría humana que la piedad, por la cual es adorado debidamente el verdadero Dios, y se espera como premio la convivencia de los Santos, hombres y ángeles, «*para que Dios sea todo en todo*» (*de civ Dei* XIV, 28).

456. Estos son los dos amores, uno santo y otro inmundo; uno social, otro privado; uno que atiende a la común utilidad por amor a la celeste compañía, otro que se apropia el bien común por arrogante afán de dominación; uno siervo, otro émulo de Dios; uno tranquilo, otro turbulento; uno pacífico, otro sedicioso; uno que prefiere la verdad a las lisonjas de los equivocados, otro ávido de cualquiera lisonja; uno amigable, otro envidioso; uno que desea al prójimo lo que a sí mismo, otro que quiere someter al prójimo; uno que gobierna por utilidad del prójimo, otro que gobierna para su propio provecho... Estos dos amores constituyen la diferencia entre ambas ciudades del género humano. Por la mezcla temporal de ambos, se va desarrollando esta tensión del mundo (*de Gen ad litt* XI, 15,20).

457. Cuando en el género humano comenzaron a ponerse en movimiento ambas ciudades, por obra del nacimiento y de la muerte, nació primero el hijo del mundo. Después nació el peregrino del mismo mundo, que pertenece a la ciudad de Dios, predestinado, elegido, peregrino acá abajo, ciudadano allá arriba, y todo por la gracia... Primero es el réprobo, por el que es necesario comenzar y en quien es necesario no detenerse. Después viene el probo, al cual llegaremos progresando, y en el cual nos quedaremos al llegar (*de civ Dei* XV, 1,2).

458. Estas dos ciudades las constituyen dos amores; el amor de Dios edifica a Jerusalén; el amor del siglo edifica a Babilonia. Pregúntese, pues, cada uno qué es lo que ama, y sabrá de qué ciudad es ciudadano. Si se encontrare ciudadano de Babilonia, extirpe las apetencias, plante la caridad. Si se reconociere ciudadano de Jerusalén, tolere la cautividad y espere la libertad (*in Ps* 64, 2).

459. Tiene también esta ciudad, llamada Babilonia, sus amadores, que promueven la paz temporal, no esperan nada más allá, ponen todo su gozo acá y acá terminan. Vemos que trabajan con entusiasmo en favor de la república terrena. Quizá algunos de esos viven con rectitud, no apetecen la soberbia ni el engreimiento perecedero, ni la odiosa jactancia, sino que exhiben la fidelidad que pueden, mientras pueden y a quien pueden, en esos asuntos terrenos que ellos ven, y son leales con la hermosura de dicha ciudad. Seguramente que Dios no los dejará perecer en Babilonia, pues los predestinó para ciudadanos de Jerusalén. Dios comprende su cautividad, y les revela la existencia de otra ciudad, por la que deben suspirar, por la que deben intentarlo todo, a cuya consecución deben exhortar a sus conciudadanos y coperegrinos, cuanto pudieren (*in Ps* 136, 2).

460. ¿Es que van a perecer todos los que se casan, roturan y edifican? No; sólo perecerán los que presumen de tales vanidades, los que las prefieren a Dios, los que por ellas están dispuestos a ofenderle. Mas los que no se abalanzan a tales negocios, o usan como si no usaran, los que se apoyan en Dios más que en los mismos bienes otorgados, y ven en esta dádiva la divina mano que consuela y se compadece, los que no se ocupan de los dones olvidando al donante, esos tales no serán sorprendidos indispuestos en aquella hora en que el Hijo del hombre vendrá como ladrón (*in Ps* 120, 3).

461. Guardaos de los ríos de Babilonia. Ríos de Babilonia son todos los bienes, que en este río se bañan y fluyen. Uno, por

ejemplo, quiere ejercer la agricultura, enriquecerse con ella, ocupar su atención en ella para deleitarse con ella. Mire cómo terminará todo y advierta que eso que quiere y ama no es fundamento de Jerusalén, sino río de Babilonia. Otro dice: «Gran cosa es la milicia; todos los agricultores temen a los militares, les obedecen, tiemblan ante ellos. Si soy labrador, temeré al militar; si soy militar, seré temido por el labrador». ¡Oh loco! Te has precipitado en otro río de Babilonia, más turbulento y fiero. ¿Quieres ser temido por el menor? Teme al mayor. El que te teme, puede hacerse en un instante mayor que tú; en cambio, Dios no será nunca menor; has de temerle a él. Otro dice: «Gran cosa es ser abogado; poderosa es la elocuencia; en los pleitos pende el cliente de la lengua de su patrono, esperando de su boca el daño y el lucro, la muerte y la vida, la ruina y la salvación». No sabes dónde te metes; éste es otro río de Babilonia, que hace harto ruido; es estrépito de agua que agita las piedras. Pero mira que fluye, atiende a que pasa. Y si ves que fluye y pasa, guárdate de él porque te arrastra. Otro dice: «Es una gran profesión la de navegante y mercader. Conocer muchas provincias, conseguir lucro doquier, no estar sometido en la ciudad a ningún potentado, peregrinar sin tregua, distraerse con infinidad de negocios y trato de gentes y regresar rico, eso es vivir». También éste es un río de Babilonia. ¿Cuánto durarán tus ganancias? ¿Cuánto tiempo podrás estar confiado y seguro de las riquezas que adquieres? Cuanto más rico seas, tendrás más miedo; en un naufragio saldrás desnudo, y con razón te lamentarás en el río de Babilonia de la mala ciudad.

(4) Por eso, los ciudadanos de la santa Jerusalén, dándose cuenta de su cautiverio, advierten las ansias y múltiples apetencias humanas, que acá y acullá se deslizan y arrastran y empujan hacia el mar. Las ven, y no se meten en los ríos de Babilonia. Se sientan sobre la ribera de esos ríos, y lloran a los desventurados que fueron arrebatados por la corriente, o a sí mismos por haber merecido estar desterrados en Babilonia. Estar sentados significa humildad: «*Sobre los ríos de Babilonia nos sentamos y lloramos, al acordarnos de Sión*»: ¡Oh Santa Sión, donde todo está firme y nada fluye! ¿Quién nos precipitó en esta corriente? ¿Por qué nos desprendimos de nuestro Creador y de la compañía de tus ciudadanos? Henos aquí metidos entre las cosas que fluyen y pasan. Si alguien es arrebatado por el río, apenas escapará, cuando puede afianzar en el fondo el propio cayado. Humillados, pues, en nuestra cautividad, sentémonos sobre la ribera de los ríos de Babilonia, pero no nos precipitemos en ellos. No osemos

engreírnos en el mal y tristeza de nuestra cautividad; sentémonos, lloremos (*in Ps* 136, 3s).

462. Debes llorar, pero recordando a Sión. Si lloras recordando a Sión, aun cuando te vaya bien en Babilonia, haces bien en llorar... Es muy distinto que tú encuentres la tribulación, o que la tribulación te encuentre a ti... Cuando te sorprende una repentina tristeza por algo que no esperabas, ello acontece, y te pones triste. Te ha encontrado el dolor del infierno. Te creías en alto y estabas en bajo. Al encontrarte el dolor del infierno, te viste abajo, tú que te creías en alto... Porque, cuando todo te va bien, te sonríen todas las cosas mundanas. Nadie de los tuyos murió, no se secó tu viña, ni cayó granizada; no quedó estéril tu ganado, ni se avinagró tu cuba; no abortó la res, ni has sido afrentado en tu dignidad; por todas partes viven y estiman tu amistad los amigos, no faltan clientes, obedecen los hijos, temen los siervos, la esposa es dócil, la casa es feliz. Pero de pronto diste en una tribulación. Llora en la alegría para que, cuando encuentres la tribulación, sepas invocar al Señor. Parece que la palabra divina impone una doctrina perversa, a saber, llorar en la alegría y alegrarse en la tristeza: «*Nos gloriamos, dice el Apóstol, en las tribulaciones*». Mira cómo se comporta, al encontrar la tribulación el que lloraba en la alegría. Mire cada uno esa felicidad que inunda el alma, y la hincha de gozo en cierto modo; se engríe y dice: «soy feliz». Mire si no fluye esa felicidad, si puede estar seguro de que permanece para siempre. Si no está seguro y ve que fluye el objeto de su gozo, ése es un río de Babilonia. ¡Siéntese sobre él, y llore! Se sentará y llorará, si recuerda a Sión. ¡Oh, aquella paz que veremos en Dios! ¡Oh, aquella santa igualdad de los ángeles! ¡Oh, aquella visión y espectáculo bellos! (*in Ps* 136, 5).

463. Considera estos dos partidos de hombres; uno es el de los que trabajan, otro es el de aquellos entre los cuales se trabaja; uno es el de los que piensan en la tierra; otro es el de los que piensan en el cielo; uno es el de los que arrojan su corazón al profundo; otro es el de los que unen su corazón a los ángeles; uno es el de los que esperan en lo terreno, en que tiene poder este mundo; otro, el de los que atienden a las cosas celestes que prometió Dios, que no miente. Ahora están mezclados estos dos grupos. Vemos que el ciudadano de Jerusalén, ciudadano del reino de los cielos, cumple alguna función sobre la tierra; por ejemplo, lleva la púrpura, es magistrado, es edil, procónsul, emperador, gobierna la república terrena. Pero tiene arriba el corazón si es cristiano, si es piadoso, si es fiel, si desprecia lo que tiene y lo

que no tiene... No desesperemos, pues, de los ciudadanos del reino de los cielos cuando veamos que administran negocios de Babilonia, asuntos terrenos en la república terrena, y no los vemos tratar negocios celestiales. Por el contrario, también los hijos de la pestilencia están a veces sentados en la cátedra de Moisés... Aquéllos, en las cosas terrenas, levantarán su corazón al cielo, mientras éstos, en el ministerio de la palabra celestial, arrastran su corazón por la tierra. Vendrá el tiempo de la bielda, cuando ambos partidos serán cuidadosamente separados. Ningún grano pasará al montón de paja para ir al fuego. Ni una arista de paja pasará a la masa que se guardará en el granero. Mientras está todo mezclado, oigamos nuestra voz, es decir, la voz del ciudadano del reino de los cielos. Debemos tolerar a los malos, más bien que ser tolerados por los buenos. Unámonos a esa voz con el oído y con la lengua, con el corazón y con la obra. Si eso hiciéremos, repetimos en alta voz las cosas que oímos (*in Ps* 51, 6).

464. Hay... un rey terreno... en este siglo donde también reside el reino celeste. Ambos reinos tienen en peregrinación a sus ciudadanos, tanto el reino que ha de ser arrancado como el que ha de ser plantado para siempre. En este siglo, los ciudadanos de ambos reinos están mezclados. Están mezclados el cuerpo del reino celeste y el del reino terreno. El reino celeste gime entre los ciudadanos del reino terrestre y a veces —pues no hay que ocultarlo— el reino terreno lleva a cuestas a los ciudadanos del reino celestial, o el reino celeste lleva a cuestas a los ciudadanos del reino terreno (*in Ps* 51, 4).

465. Habéis oído y sabéis que estas dos ciudades, mezcladas en el cuerpo y separadas en el corazón, corren las vicisitudes de los siglos hasta el fin: una es la que tiene como fin la paz eterna, y se llama Jerusalén; y otra es aquella cuyo gozo es la paz temporal, y se llama Babilonia... Jerusalén, aunque no toda, era retenida en Babilonia cautiva; quiero decir que también los ángeles son sus ciudadanos. Los predestinados por la gloria de Dios, coherederos de Cristo por adopción, redimidos de su cautividad por la sangre, esos son la parte de la ciudad de Jerusalén que era retenida en Babilonia por el pecado; comenzó a separarse de Babilonia por el corazón, por la confesión de la iniquidad y por la caridad de la justicia; al fin del tiempo, también en el cuerpo se ha de separar; todo lo hemos propuesto en este salmo... que comienza: «*Te decet hymnus*» (*in Ps* 136, 1).

466. Con ocasión de las herejías se afirmó la Iglesia católica; por obra de los que sienten mal, fueron probados los que sienten bien. Muchas cosas se ocultaban en las Escrituras y, al

ser podados los herejes, agitaron con sus problemas a la Iglesia de Dios. Se manifestaron las verdades, que estaban latentes, y fue entendida la voluntad divina... ¿Acaso estaba claro el misterio de la Trinidad antes de que ladraran los arrianos? ¿Acaso se habló con exactitud acerca de la penitencia hasta que se opuso a ella Novaciano? No se habló perfectamente del bautismo antes de que se opusiesen a la Iglesia los rebautizadores expulsados. De la misma unidad de Cristo no se habrían dicho las cosas que se dijeron, si el cisma no hubiera comenzado a espolear a los negligentes, obligando a los que sabían tratar y resolver estas cuestiones a presentar en público, en sermones y disputas, los pasajes oscuros de la ley, para que no pereciesen los enfermos, solicitados por los reclamos de los impíos. Luego, los herejes fueron podados ante la ira del rostro del Señor, pero a nosotros se acercó el divino corazón para darnos inteligencia (*in Ps* 54, 22).

467. No penséis, hermanos, que pudieron nacer las herejías por obra de espíritus insignificantes. Los padres de las herejías son grandes hombres (*in Ps* 124, 5).

468. Se dijo con muchísima verdad: «*conviene que haya herejías para que los probados se manifiesten entre vosotros*». Usemos, pues, también, de este beneficio de la providencia divina. Al fin, los herejes se hacen de aquellos que, aunque estuviesen dentro de la Iglesia, errarían de igual modo. Cuando ya están fuera, nos ayudan mucho, no enseñando la verdad, pues la ignoran, sino espoleando a los carnales a que la busquen y a los espirituales a que la declaren. Porque Dios tiene en la Santa Iglesia muchos varones probados, pero no se dan a conocer entre nosotros, mientras nos gusta vivir satisfechos en nuestra ignorancia, y no deseamos contemplar la luz de la verdad. Por eso, muchos son despertados de su sueño por los herejes y así llegan a ver y gozar el día del Señor (*de vera relig* 8, 15).

469. No todas las herejías están extendidas por toda la faz de la tierra, pero unas acá, otras allá, en ninguna parte faltan. Los mismos herejes no se conocen unos a otros... Con todo, la misma madre católica, el mismo pastor, que en ella busca a los errantes por doquier, cura a los lánguidos, venda a los fracturados, mientras unos y otros no se conocen entre sí... La Iglesia se difunde y crece por doquier como una viña, mientras ellos son sarmientos inútiles cortados por la cuchilla del agricultor por culpa de su esterilidad. Porque se trató de podar la viña, no de amputarla. Donde los sarmientos fueron cortados, allí se quedaron, mientras la vid sigue creciendo por doquier, y reconoce a los sarmientos que en ella quedaron, y a los que fueron podados y

quedaron cabe ella... Ya te refieras a las ovejas errantes de la grey, ya a los sarmientos podados de la viña, Dios no es menos poderoso; puede recoger a las ovejas e injertar los sarmientos. Porque él es el sumo pastor y el sumo agricultor (*serm* 46, 8,18).

470. Nos alegramos de la corrección de muchos. Tan sinceramente retienen la verdad católica, y la defienden, se felicitan de haber sido librados del primitivo error, que los admiramos y nos felicitamos de todo corazón por ello. Esos convertidos, por una extraña fuerza de la costumbre, nunca pensaron en mejorarse, si no hubiesen aplicado su atención solícita a la búsqueda de la verdad, impresionados por el mismo error...

(1,3) Si los aterramos sin instruirlos, parecería que ejercemos sobre ellos una dominación perversa. Por el contrario, si quisiéramos instruirlos sin atemorizarlos, endurecidos por la vieja costumbre, no se decidirían, por negligencia, a abrazar el camino de la salvación...

(2,4) No todo el que perdona es amigo. Son mejores las heridas de mano del amigo que los espontáneos besos de boca del enemigo. Mejor es amar con severidad que engañar con suavidad. Mayor beneficio es quitar el pan al hambriento, que por la seguridad del pan olvida la justicia, que dejarle el pan para que sea seducido por la injusticia y se arruine. El que ata al frenético, el que despierta al letárgico, molesta a ambos, pero a ambos ama. ¿Y puede amarnos más que Dios? Sin embargo, Dios no cesa, no ya de enseñarnos suavemente, sino de atemorizarnos saludablemente. A los dulces alivios con que nos consuela añade con frecuencia la medicina amarga de la tribulación, ejercita con el hambre a los piadosos patriarcas, sacude con penas más graves al pueblo contumaz, no le quita al Apóstol el aguijón de la carne, aunque se lo pida tres veces, para que todos perfeccionen la virtud en la enfermedad...

(5,16) Ya ves, según pienso, que no hay que considerar tan sólo la fuerza que se le hace al individuo. Lo principal es ver si es bueno o malo el fin por que se le hace fuerza. No decimos que el hombre ha de ser bueno por la violencia; pero por temor al castigo de su error depone el impedimento de su animosidad, o es impelido a reconocer la verdad ignorada, desechando por temor la falsedad que defendía, o buscando la verdad que ignoraba; así llega a aceptar espontáneamente lo que antes rechazaba...

(5,17) Mi sentencia primera fue que nadie debía ser inducido por la fuerza a entrar en la unidad de Cristo. Defendía yo que se había de obrar de palabra, luchar discutiendo, y vencer

con la razón, para no tener que reconocer como católicos fingidos a los que habíamos conocido como herejes declarados. Pero esta opinión ha quedado vencida, no por las palabras de los antagonistas, sino por una innegable realidad (*ep* 93, 1,1ss).

471. La Iglesia católica, difundida por todo el orbe, usa de los errantes para sus propios intereses, y para corrección de los mismos errantes, si quieren vivir atentos. Utiliza a los gentiles como campo de su apostolado, a los herejes como compulsación de su doctrina, a los cismáticos como argumento de su estabilidad, a los judíos para comparación de su hermosura. Invita a unos, excluye a otros, a unos abandona, a otros se adelanta; pero a todos deja el camino libre para que participen de la gracia de Dios, ya haya que formarlos, ya haya que reformarlos, recogerlos o admitirlos. Tolera, como se tolera a la paja, a los carnales, es decir, a los que viven o sienten carnalmente. Por ellos está el grano más protegido en la era, hasta que sea entresacado de la mezcla y protección. Y como en esta era cada cual es grano o paja a su voluntad, a todos se les toleran los pecados y errores, hasta que aparece un acusador intolerante, o el pecador defiende sus errores con tendenciosa terquedad; en tales casos los equivocados han de ser excluidos, o enmendarse con la penitencia; quizá resbalan hacia la iniquidad y desenfrenada libertad, y así sirven para aguijar nuestra diligencia, o bien promueven un cisma para ejercitar nuestra paciencia, o engendran alguna herejía para obligarnos a discutir y a mejorar nuestra inteligencia de las cosas...

(11) Permite también la divina providencia que aun hombres buenos sean expulsados de la congregación cristiana a consecuencia de algún alboroto sedicioso promovido por gente carnal. Si esta afrenta o injuria suya la soportaren pacientemente por la paz de la Iglesia, y no tramaren novedades, cismas, ni herejías, darán una lección a los hombres, enseñándoles con qué afecto verdadero y con cuánta sinceridad y caridad hay que servir a Dios. La intención de estos hombres es la de volver al seno de la Iglesia en cuanto se calme la tormenta o —si no se les permite porque dura la tempestad, o en previsión de que con su vuelta se originen mayores disturbios— mantener en su desgracia el propósito de atender a los mismos que les perjudicaron con sus agitaciones y turbulencia. Defienden la fe hasta la muerte sin divisiones ni conventículos; corroboran con su testimonio aquella fe que saben es la que se predica en la Iglesia católica. A éstos los corona el Padre, que ve en lo escondido. Parece un caso raro; pero no faltan ejemplos; y aun son más de lo que se puede creer. La divina providencia usa de todas las especies de hombres y

ejemplos para curar las almas y educar al pueblo espiritual (*de vera relig* 6, 10s).

472. ¿Cuántos extraños parece que están dentro y cuántos de los nuestros parece que están fuera hoy? «*Sabe el Señor quiénes son de él*». Los extraños que están dentro, cuando hallaren ocasión, se saldrán; en cambio los nuestros, cuando hallaren ocasión, volverán a nosotros (*in Ps* 106, 14).

473. De nadie hay que desesperar, mientras la paciencia de Dios invita a penitencia y no arrebata de esta vida al impío, pues no quiere la muerte del pecador, sino que se convierta y viva. Alguien es pagano, ¿cómo sabes si mañana será cristiano? Hoy es hereje. ¿Qué dirás, si mañana se somete a la verdad católica? Hoy es cismático. Quizá mañana abrazará la paz católica (*serm* 71, 13,21).

XI

POR CRISTO—HOMBRE A CRISTO—DIOS

Nota previa

Si Cristo, en cuanto Iglesia, es ese 'estado' de Dios, que sustenta el «séptimo cielo» en la «contradicción de la carne», ha de ser la plenitud concreta de aquella tensión dinámica que se da en Cristo: entre «el camino» y «la verdad» en una sola «vida» (VIII).

Todo se funda en la humildad de la carne de Cristo: no es un trampolín para saltar ávidamente al «puro espíritu», sino para permanecer siempre en la infancia, siempre necesitados de la leche de los signos visibles; no para crecer fuera de la Iglesia, sino cada vez más entrañablemente dentro de ella. Sólo así hay un crecimiento de la vida en la vida, no un languidecer hacia una «pura espiritualidad» (nos. 474-485).

Pero aun así, se produce una especial participación en la locura y escándalo de la cruz. La «deformidad» de Cristo es nuestra forma (no. 495). Es deformidad, puesto que su «forma de Dios» se vació en la cruz en una «forma de siervo». El crecimiento de la forma de la Iglesia hacia afuera acontece por la expansión de la raíz en el oscuro subsuelo. El verano florido se produce en virtud de ese callado crecer en el invierno bajo el hielo y la nieve (no. 502). Y por eso el desarrollo del 'estado' de Dios va ligado no sólo a la obediencia a la Iglesia, sino también y más profundamente a la sumisión bajo el yugo de la cruz (nos. 486-502).

Por lo mismo, el «paso a la gloria», que no ha de ser orgullo del espíritu, va ligado a un último «signo de contradicción»: es el noli me tangere *de Cristo a María Magdalena. «Tránsito a la gloria» quiere decir una última inserción para resucitar en él, para que «la gloria sea para él». Crecimiento desde Cristo, en Cristo y para Cristo, significa: «El debe crecer y yo decrecer»* (Jn *3,30).*

Gracias a este camino, que es la humildad y la entrega a Dios, es Cristo la verdad, es decir, la satisfacción de la nostalgia fundamental del alma (I). Mientras el «ya no vivo yo» es un intermedio entre el mundo sensorial y el mundo espiritual (I, 1), *el «Cristo vive en mí» es ya un intermedio beatífico: es caminar por la anchura y altura y profundidad, que es él, como recapitulación de cielo y tierra (nos. 503-516).*

I. PERMANECIENDO EN LA CARNE

474. No se le desteta al infante, sino al grandecito. El que está endeble en la primera infancia, que es la verdadera infancia, «*va sobre su madre*». Si le destetan, se muere... Todos pueden ser destetados cuando han crecido. Si uno crece y es destetado, ése es su bien. Mientras es un mal, es preciso temer y evitar el destete antes de tiempo; si separamos a todos los grandecitos de la leche, nadie debe ser separado de ella cuando va todavía sobre su madre. Mientras es llevado en brazos de la madre el que fue llevado en el seno, necesita la leche. Todavía va sobre su madre. No se engría, pues, quizás es menos idóneo para masticar el manjar; cumpla los preceptos de la humildad. Tiene en qué ejercitarse. Crea en Cristo para que pueda entenderle. No puede ver al Verbo, ni puede comprender la igualdad del Verbo con el Padre, o la igualdad del Espíritu Santo con el Padre y con el Verbo. Créalo y siga mamando. Seguro puede estar de que cuando creciere, comerá lo que no puede digerir mientras crece mamando. Tiene en qué ocuparse; «*no busques cosas superiores a ti, ni escrutes cosas más fuertes que tú*», es decir, las que eres menos idóneo para comprender. «¿Y entonces qué hago, dices? ¿Así me quedaré?» «*Mas lo que te mandó el Señor medítalo siempre*». ¿Qué cosas te mandó el Señor? Haz obras de misericordia, no pierdas la paz de la Iglesia, no pongas la esperanza en el hombre, no tientes a Dios deseando milagros. Si ya hay fruto en ti, conocerás que con los buenos has de tolerar la cizaña hasta la siega. Puedes estar con los malos provisionalmente, pero no para siempre. La paja está mezclada contigo en este tiempo en la era; no estará contigo en el granero. *Esto* «*que te mandó el Señor medítalo siempre*». No te separarás de la leche mientras estés sobre tu madre, no sea que te mueras de hambre antes de que seas hábil para comer pan. Crece; pronto serán poderosas tus fuerzas, verás lo que no podías ver y comprenderás lo que antes no comprendías (*in Ps* 130, 13).

475. Espera, pues; ¡fórmate! No te atribuyas el juicio que quizá no tienes. Todavía eres carnal; acabas de ser concebido; en el momento en que recibiste el nombre de Cristo, por un cierto misterio, has nacido en las entrañas de la madre. Porque no sólo nace el hombre de las entrañas, sino también en las entrañas. Antes nace en las entrañas para que después pueda nacer de las entrañas... Así nacen dentro de las entrañas de la Iglesia los párvulos y es bueno que salgan formados, no caigan abortados. Si fueres paciente hasta que seas formado hasta que la doctrina de

la verdad sea en ti cierta, deben contenerte las vísceras maternas. Mas si con tu impaciencia golpeas los costados de la madre, con dolor te arrojará fuera, más para tu mal que para el suyo (*in Ps* 57, 5).

476. Espera en Dios, oh congregación del nuevo pueblo, pueblo que acaba de ser concebido, al que hizo el Señor. Anímate a nacer felizmente, para que no seas abortado como las fieras. He ahí el seno de la madre Iglesia. Héla ahí para alumbrarte y sacarte a la luz de la fe. Ella multiplica sus fuerzas y gemidos. No golpeéis en vuestra impaciencia las entrañas maternas, ni pongáis obstáculos a las puertas de vuestro nacimiento. Pueblo que eres creado, loa a tu Señor. Loa porque eres amamantado, loa porque eres alimentado. Progresa en sabiduría y edad, porque eres nutrido. También Cristo sufrió estas dilaciones del parto temporal, aunque él ni pierde por brevedad ni gana por longitud de tiempo, sino que desde los días eternos excluyó todas las estrecheces y tiempos... ¡Floreced en Cristo, para que crezcáis juvenilmente hasta el varón perfecto!... (8,8) Amad lo que seréis; porque seréis hijos de Dios e hijos de adopción. Esto se os dará y conferirá gratis. Abundaréis tanto más largamente, cuanto más gratos fuereis a aquel de quien recibís estas cosas. Anhelando hacia él, que bien sabe quiénes son de él...

Padre es Dios, madre es la Iglesia. Por éstos seréis engendrados de muy distinto modo que lo fuisteis por los otros padres. A estos partos no les acompaña el trabajo, ni la miseria, ni el llanto, ni la muerte, sino la facilidad, el gozo y la vida. Por aquéllos ha nacido una lamentable generación; por éstos se origina una generación gozosa. Al engendrarnos aquéllos, nos engendran para la pena eterna, por causa de la vieja culpa. Estos, al reengendrarnos, no consienten que permanezcan ni la pena ni la culpa. Esta es aquella regeneración «*de los que buscan a él, de los que buscan la faz del Dios de Jacob*».

Buscad con humildad; cuando lo hubiereis encontrado, llegaréis a una segura excelsitud. Vuestra infancia será inocencia; vuestra puericia, reverencia; vuestra adolescencia, fortaleza; la juventud, vigor; la senectud, méritos; la decrepitud, el cano y sesudo entendimiento. Por estos artículos o grados de edad no vas evolucionando, sino que te vas perpetuamente renovando; porque no vendrá la edad segunda para que muera la primera, o el nacimiento de la tercera señalará la muerte de la segunda, o nacerá la cuarta para que muera la tercera; ni la quinta envidiará a la cuarta su permanencia; ni la sexta sepultará a la quinta. Aunque estas edades no vienen juntas al alma piadosa y justificada, per-

severan a la par y en concordia. Con todo, cuando, conforme a la Escritura, ya hayas sido libertado seis veces de las necesidades de la edad mortífera, en la séptima no te tocarán ya los males... Ahí está la segunda inmortalidad; ahí la inmortal seguridad (*serm* 216, 7,7ss).

477. Bajo la servidumbre del signo sirve el que obra o venera una cosa simbólica, sin saber lo que significa; mas el que obra o venera un signo útil instituido por Dios, cuya virtud y significación entiende, no venera lo visible y transitorio, sino aquello a que todos estos signos han de ser referidos. Este tal es espiritual y libre, aun en aquel Antiguo Testamento, en que no convenía declarar la inteligencia de esos signos a las almas carnales, sino que había que domarlas con el yugo. Espirituales eran los patriarcas y profetas, todos aquellos por los que el Espíritu Santo administró los mismos auxilios y consuelos de las Escrituras. Mas en los nuevos tiempos, después de que con la resurrección de nuestro Señor brilló el evidente indicio de nuestra libertad, no vamos cargados ni siquiera con el gravamen de aquellos signos que ya entendemos. Porque el mismo Señor y la apostólica disciplina nos transmitieron, no ya muchas cosas, sino unas pocas y de ejecución fácil, de comprensión grata y de observación amorosa. Por ejemplo, el sacramento del bautismo y la celebración del cuerpo y la sangre del Señor. Cuando asistimos a estos misterios, ya iniciados, sabemos a qué se refieren; y entonces las veneramos, no con carnal servidumbre, sino con libertad espiritual. El atenerse a la letra y aceptar los signos, en lugar de las realidades que con ellos se significan, es propio de debilidad servil. Del mismo modo, el interpretar vanamente los símbolos es propio de error licencioso y vagabundo. El que no entiende lo que significa el signo y, sin embargo, entiende que se trata de un signo, tampoco cae propiamente en la servidumbre. Mejor es sentirse esclavo de ciertos signos incógnitos, pero útiles, que interpretarlos inútilmente y someter a los lazos del error la cerviz sacada del yugo de la servidumbre (*de doctr christ* III, 9,13).

478. «*Apeteciste la sabiduría. Guarda los mandamientos, y el Señor te la regalará*». Para que nadie invierta los términos, y antes de tener la humildad de la obediciencia, quiera llegar a la cumbre de la sabiduría —la cual no puede comprender, si no va con orden—, oiga: «*no busques cosas superiores a ti, ni escrutes cosas más fuertes que tú, sino las cosas que te mandó el Señor, medítalas siempre*». Así llega el hombre a la sabiduría de las cosas ocultas por la obediencia de los mandamientos. Al decir «*las cosas que te mandó el Señor*», añadió: «*siempre*»; porque

hay que mantener la obediencia para llegar a percibir la sabiduría, pero una vez percibida la sabiduría, no debe dejarse la obediencia (*in Ps* 118, s. 22,8).

479. No tengas prisa por oír lo que no comprendes; aún crece para comprenderlo (*in Ps* 38, 3).

480. «*Verás mis espaldas: mi faz no la verás*». Esta es la hermosura que arrebata, mediante el deseo, a toda alma racional. Ese afán es tanto más ardiente, cuanto más purificada está el alma. Y tanto más purificada está el alma, cuanto más levantada a lo espiritual; y tanto más levantada a lo espiritual, cuanto más muerta a lo carnal. Mientras «*peregrinamos lejos del Señor y caminamos por fe, no por visión*», debemos ver las espaldas de Cristo, la carne, mediante la fe; es decir, debemos mantenernos en el sólido fundamento de la fe, que se significa en la piedra, y contemplar a Cristo desde este refugio segurísimo, a saber, dentro de la Iglesia católica, de la que se dijo: «*y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia*». Tanto más amamos esa faz de Cristo, que deseamos ver, cuanto mejor reconocemos en sus espaldas humanas cuánto se adelantó a amarnos él (*de Trin* II, 17,28).

481. Finalmente, los que están en la Iglesia adheridos a la verdad, hablan la verdad «*por la que fueron hechas todas las cosas*», la verdad-Verbo «*que se hizo carne y habitó entre nosotros*», la verdad-Cristo, nacido de Dios, uno de uno, unigénito y coeterno, la verdad nacida de la Virgen María en la adaptada forma de siervo, que padeció, fue crucificada, resucitó y ascendió, doquier la verdad, la que los perfectos perciben, la que los párvulos pueden percibir, la verdad en el pan y en la leche, en el pan de los adultos, en la leche de los infantes. Porque el mismo pan, para convertirse en leche, es elaborado por la carne (*serm* 8, 2,3).

482. Hijos sois de la Iglesia. En la Iglesia progresasteis, en la Iglesia adelantaréis los que aún no pregresasteis, y en la Iglesia habéis de seguir progresando los que ya progresasteis algo (*in Ps* 120, 8).

483. «*En el principio era el Verbo y el Verbo era en Dios y Dios era el Verbo*»... Luego es pan; de él viven los ángeles. He ahí que el pan está preparado para ti; pero crece con la leche, para llegar al pan. Tú dices: «¿voy a crecer con la leche?». Lo que se hizo Cristo por tu debilidad, eso créelo primero y retenlo firmemente. Una madre, cuando ve que el hijo no es aún idóneo para comer manjar, le da ese mismo manjar, pero elaborado en su propia carne; es el mismo el pan con que se nutre el infante y aquel con que se nutre la madre; sólo que el infante no puede

con él, tal como está en la mesa y, en cambio, puede tal como está en los pechos. El pan de la mesa es elaborado por el pecho de la madre, para que así ese mismo alimento llegue al pequeñuelo. De la misma manera nuestro Señor Jesucristo, siendo en el Padre el Verbo «*por quien fueron hechas todas las cosas, el cual, estando en forma de Dios, no estimó latrocinio hacerse igual a Dios*», puede ser percibido a su modo por los ángeles, y en él se apacientan en el cielo los espíritus intelectuales, las potestades y virtudes; es un pan celeste. Pero no puede ser alcanzado por el hombre débil y envuelto en carne, que yace por tierra. Pues bien, para que «*el hombre comiese el pan de los ángeles*», y el maná descendiese al auténtico pueblo de Israel, «*el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros*».

(10) Por lo cual, el apóstol Pablo dice a los que él llama animales y carnales: «*¿acaso dije yo que sabía algo entre vosotros, sino a Jesucristo y éste crucificado?*». Porque Cristo —aunque no en cuanto crucificado— «*en el principio era el Verbo y el Verbo era Dios y Dios era el Verbo*». Y como el mismo «*Verbo se hizo carne*», el mismo Verbo fue crucificado; no se convirtió él en hombre, sino que se convirtió el hombre en él. Se trocó el hombre en él, para hacerse mejor de lo que era, aunque no para convertirse en la misma sustancia del Verbo. Y por la divina sustancia fue resucitado el hombre y ascendió al cielo...

(11) Nuestro Señor Jesucristo, que es pan, se hizo para nosotros leche al encarnar y aparecer entre los mortales. Por este medio en él se acabó nuestra muerte, y creyendo en la carne que se hizo el Verbo, no andamos errantes lejos del Verbo. Empecemos aquí a creer. Nutrámonos con esa leche. Antes de que seamos capaces de percibir al Verbo, no nos retiremos de esta nuestra fe, de esta nuestra leche (*in Ps* 130, 9ss).

484. La mente del hombre..., en la que habita Cristo mediante la fe..., retenga con fidelidad y alegre esperanza a aquel que es siempre Hijo de Dios, aunque se hizo Hijo del hombre por nosotros. Se hizo hombre para que su eterna virtud y divinidad se acomodaran a nuestra debilidad y mortalidad; se sirvió de lo nuestro por nosotros, se hizo camino hasta sí mismo, para que lleguemos a él, pasando por medio de él. No peque el hombre y déjese gobernar por Cristo rey. Si acaso pecare, Dios será aplacado por Cristo sacerdote. De este modo, nutrido el hombre en actividad de una buena conversación y vida, levantado de la tierra por las alas de ambos amores, alas poderosas, será iluminado por ese mismo Cristo-Verbo, que en el principio era Verbo en Dios y era Verbo-Dios; aunque tal conocimiento es en «*espejo*

y enigma», sin embargo, decimos que es un conocimiento más eminente que toda semejanza corporal (*de cons evang* IV, 10,20).

485. ¿Por qué no quieres tú... que Cristo otorgue la fe, para hacer con su dádiva un cristiano? ¿Por qué no dejas que Cristo sea siempre el origen del cristiano, que el cristiano entierre su propia raíz en Cristo, que Cristo sea la cabeza del cristiano? (*contra litt Petil* I, 5,6).

486. En la Iglesia son mejores aquellos que ya no tienen a quien imitar, porque en su progreso han superado a todos. Pero siempre les queda Cristo, a quien han de seguir hasta el fin (*in Ps* 39, 6).

II. PADECIENDO EN LA CRUZ

487. Toda la Iglesia es una viuda, tanto en sus varones como en sus mujeres, tanto en sus casados como en sus adolescentes, ancianos y vírgenes. Toda la Iglesia es una viuda abandonada en este mundo, si ella lo siente, si advierte su viudez; si lo siente y lo advierte, entonces tiene cerca el auxilio (*in Ps* 131, 23).

488. «*Por la esperanza fuimos hechos salvos*» y nuestra carne, asumida por el Señor, ha sido hecha salva, no en esperanza, sino en realidad. Resucitó ya y ascendió en nuestra cabeza nuestra carne redimida; en los miembros ha de ser salvada aún. Alégrense seguros los miembros, pues no han sido abandonados por su cabeza. Dijo Cristo a sus miembros que aún viven en trabajo: «*Ved que estoy con vosotros hasta el fin del mundo*». Así aconteció que los miembros se convirtieron a Dios. No teníamos sino esperanzas mundanas, y por eso éramos siervos miserables. Y doblemente miserables, porque habíamos puesto la esperanza en esta vida y al dar el rostro al mundo, dábamos la espalda a Dios. Mas cuando el Señor nos convierte para que empecemos a dar el rostro a Dios, y la espalda al mundo, esperamos ya la patria, aunque estamos aún en el camino. Cuando sufrimos alegres la tribulación, mantenemos el camino... Recio es el viento, pero es un viento próspero. Da que sufrir, pero lleva volando, y nos hace arribar presto (*in Ps* 125, 2).

489. Piense cada uno en sus enemigos. Si uno es cristiano, el mundo es enemigo para él... Nadie se diga: hubo tribulaciones en tiempos de nuestros padres; en nuestro tiempo ya no las hay. Si piensas que no tienes tribulaciones, aún no comenzaste a ser cristiano... Si no padeces persecución por Cristo, mira no sea

que no hayas comenzado a vivir piadosamente en Cristo. Cuando comienzas a vivir piadosamente en Cristo, entras en el lagar; prepárate para las prensas. No seas tan árido que no salga licor alguno de la presión (*in Ps* 55, 4).

490. Creció la Iglesia, creyeron las gentes, fueron subyugados los príncipes de la tierra bajo el nombre cristiano, para que fuesen vencedores en toda la tierra. Fue puesto su cuello bajo el yugo de Cristo. Antes perseguían a los cristianos por razón de los ídolos; ahora persiguen a los ídolos por razón de Cristo. Todos se refugian en el socorro de la Iglesia en todos los aprietos, en todas las tribulaciones. Creció el grano de mostaza, se ha hecho mayor que todos los árboles, vienen las aves del cielo, los soberbios del siglo, para descansar en sus ramas... Pero busquemos la raíz. Cristo fue escupido, humillado, azotado, fue crucificado, llagado y despreciado. Ved que en todo esto no hay grandeza alguna. Pero la gloria de esa raíz triunfa en la Iglesia (*serm* 44, 1,2).

491. Jesucristo es un hombre con su cabeza y cuerpo, es salvador del cuerpo y de los miembros del cuerpo, dos en una carne, en una voz, en una pasión, y —cuando haya pasado la iniquidad— en un descanso. Los padecimientos de Cristo no fueron sólo para Cristo, aunque no fueron sino en Cristo. Si cuando digo Cristo, entiendes la cabeza y el cuerpo, los padecimientos de Cristo se cumplen siempre en él. Y si por Cristo entiendes sólo la cabeza, los padecimientos de Cristo no se cumplen sólo en él... Si tú estás entre los miembros de Cristo... todo lo que te hacen padecer los que no son miembros de Cristo faltaba a los padecimientos de Cristo. Por eso se le añade, porque faltaba; llenas la medida, no te extravasas; padeces solamente lo que había de ser añadido de tu parte a la pasión de Cristo, que antes padeció en la cabeza y ahora padece en los miembros, es decir, en nosotros mismos... Para esta especie de república nuestra escotamos todos, cada cual según su modo, poniendo como un canon de padecimientos conforme a las fuerzas que cada cual posee. La cancelación total de la deuda de los padecimientos, no será efectiva hasta el fin del mundo... Lo que los profetas han padecido, desde la sangre del justo Abel hasta la sangre de Zacarías, «*se adjudicó al hombre*»; es que ciertos miembros de Cristo precedieron a la encarnación de Jesús, a la manera que uno, que al nacer, saca antes la mano que la cabeza y, sin embargo, la mano está unida a la cabeza (*in Ps* 61, 4).

492. Todo lo que él padeció, en él lo hemos padecido también nosotros, porque también lo que nosotros padecemos, lo

padece él en nosotros... En él hemos muerto y en él hemos resucitado y él muere en nosotros y resucita en nosotros. El es la unidad, cabeza y cuerpo (*in Ps* 62, 2).

493. Es la unidad del cuerpo. Si padece un miembro, compadecen todos los otros. Si hoy estás atribulado tú, estoy atribulado yo. Si otro estará atribulado mañana, estaré yo atribulado con él. Después de esta generación, seguirán sucediéndose unos a otros, y todos serán atribulados, y yo estaré atribulado en ellos. Hasta el fin del mundo, por todos los que son atribulados en mi cuerpo, yo soy atribulado (*in Ps* 101, s. 1,3).

494. Padece tú en Cristo. Porque es como si Cristo hubiese pecado en tu debilidad... Como... quiso que nuestros pecados fuesen suyos por razón de su cuerpo, así hemos de querer hacer nuestros sus padecimientos por razón de nuestra cabeza (*in Ps* 37, 16).

495. Si nuestra cabeza no quiso reinar en el cielo; si, antes de cumplir su trabajo en la tierra, no quiso levantar en alto el cuerpo que acá recibió, sino por el camino de la tribulación, ¿cómo osarán los miembros esperar mejor suerte que su cabeza...? No esperemos, pues, un camino más suave que el de Cristo. Vayamos por donde él nos precedió, sigamos por donde él nos guió (*in Ps* 51, 1).

496. La deformidad de Cristo te forma a ti; pues si él no hubiese querido ser deforme, tú no hubieras recuperado la forma que perdiste. Cristo deforme pendía de la cruz, mas su deformidad es nuestra hermosura. Poseamos, pues, en esta vida a Cristo deforme... La señal de esta deformidad la llevamos en la frente; no nos avergoncemos de esta deformidad de Cristo. Mantengamos este camino y llegaremos a la visión. Cuando lleguemos a la visión, veremos la equidad de Dios y entonces no diremos: «¿por qué a éste ayudó, y a aquél no?, ¿por qué éste fue conducido por la providencia de Dios hasta ser bautizado, y en cambio aquel, que vivió bien catecúmeno, murió repentinamente y no llegó al bautismo? ¿Por qué uno, que vivió escandalosamente, fornicador, bufón o cazador, enfermó, fue bautizado, y murió después de que se le había quitado y borrado el pecado?». En vano buscarás méritos. No hallarás sino deméritos. Todas las razones se reducen a la gracia. «*¡Oh, profundidad de las riquezas!*». ¡Pedro niega, y un ladrón cree! «*¡Oh, profundidad de las riquezas!*» (*serm* 27, 6,6).

497. Cristo se fatiga en ti. Tiene sed en ti, y en ti es atribulado. Y aun muere en ti, como tú resucitaste en él... Ya hemos sido revestidos de Cristo, nuestra cabeza, porque somos linaje

de Abrahán... «*En tu linaje serán benditas todas las naciones*». *No dice en tus linajes como si fuesen muchos, sino como si fuese uno dice: «a tu linaje, que es Cristo»*. Y a nosotros se dijo: «*luego sois linaje de Abrahán*». Manifiesto es que pertenecemos a Cristo y somos un hombre con nuestra cabeza, ya que somos sus miembros y su cuerpo (*in Ps* 100, 3).

498. *Y le hemos visto, y no tenía hermosura, ni primor.* ¿Luego nuestro esposo es deforme? ¡No tal! ¿Cómo le amarán estas vírgenes, que en la tierra no buscaron marido? Pareció deforme a los perseguidores. Si no les hubiere parecido mal, no le asaltaran, ni le llagaran con azotes, ni le coronaran de espinas, ni le afearan con salivazos. Mas, como les pareció deforme, le hicieron estas afrentas; carecían de ojos con que ver la hermosura de Cristo. ¿A qué ojos apareció Cristo hermoso? ¿Qué ojos requeriría el mismo Cristo, cuando le decía a Felipe: «*tanto tiempo estoy con vosotros, y no me habéis conocido?*». Tales ojos han de ser purificados para que sean capaces de ver aquella luz; unidos a Dios, se encienden con la misma luz en amor, y desean ser sanados e iluminados. Pues para que supierais que Cristo, a quien amáis, es hermoso, dijo el profeta: «*hermoso de forma más que los hijos de los hombres*». A todos los hombres supera en hermosura. Ahora pregunto yo: ¿qué es lo que amamos en Cristo? ¿El cuerpo crucificado, el costado perforado o la caridad? Cuando oímos: «padeció por nosotros», ¿qué es lo que amamos? Sin duda, la caridad. Nos amó para que le paguemos con amor. Y para que le pudiéramos pagar, nos visitó con su Espíritu (*in Ps* 127, 8).

499. «*Mas los que pertenecen a Cristo, han crucificado su carne con las pasiones y concupiscencias*». En esta cruz y durante toda esta vida, que transcurre envuelta en tentaciones, debe pender el cristiano. No hay tiempo de arrancar esos clavos a que se refiere el salmo: «*fija con los clavos de tu temor mis carnes*». Carne son las carnales concupiscencias; nuestras apetencias han de ser enclavadas con el temor de la justicia. Con estos clavos traspasa nuestras apetencias el temor del Señor, que nos crucifica porque somos para él hostias agradables. El Apóstol nos dijo: «*os amonesto, hermanos, por la misericordia de Dios a que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, agradable a Dios*». Lo grande es que en esta cruz no sólo no encuentra confusión el siervo de Dios, sino que se gloría, diciendo: «*lejos de mí el gloriarme, sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, por quien para mí el mundo está crucificado y yo para el mundo*». Esta cruz, repito, es para

vivir en ella siempre, no cuarenta días; si no quieres caer y hundirte en el barro mundano, ¡no bajes de esa cruz! (*serm* 205, 1).

500. «*Desmayó en tu salud mi alma; y en tus palabras continué esperando*». ¿Quién dice esto, sino «*el linaje elegido, el real sacerdocio, la nación santa, el pueblo de adquisición*», que desea la venida de Cristo desde el origen del género humano hasta el fin de este mundo?

Cada uno en su tiempo la desea, en representación de todos los que aquí vivieron, viven y vivirán... Ni antes de Cristo se amortiguó el anhelo de los santos, ni ahora decae en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia, hasta el fin del mundo, hasta que venga «*el deseado de todas las naciones*», como lo promete el profeta. Por eso dice el Apóstol: «*me resta la corona de justicia que me dará el Señor, justo juez, en aquel día; y no sólo a mí, sino también a todos los que aman su manifestación*». Este afán, de que tratamos ahora, nace del deseo de la manifestación de Jesús. Acerca de ella dijo también san Pablo: «*cuando Cristo, vuestra vida, apareciere, entonces también vosotros apareceréis con él en la gloria*». Los antiguos tiempos de la Iglesia, antes del parto de la Virgen, tuvieron sus santos, que anhelaron el advenimiento de la encarnación. Y la época actual, desde que subió Jesús al cielo, tiene también sus santos, que anhelan la divina manifestación, el juicio de los vivos y de los muertos. Jamás se apagó este anhelo de la Iglesia desde el principio hasta el fin del mundo. Sólo se calmó cuando Cristo vivía aquí en carne con sus discípulos, para que se entienda que todo el cuerpo de Cristo gime en esta vida y repite: «*Desmayó en tu salud el alma mía, pero sigue esperando en tu palabra*», es decir, en tu promesa. La divina esperanza hace que los creyentes esperen con paciencia lo que no ven (*in Ps* 118, s. 20,1s).

501. Tenemos que ir a donde Cristo nos precedió. Todavía sigue caminando Cristo hacia la patria adonde se adelantó; se adelantó como cabeza; sigue como cuerpo. Todavía sufre Cristo aquí, puesto que Cristo padecía la persecución de Saulo... Todavía está Cristo necesitado, peregrino, enfermo y encarcelado aquí (*in Ps* 86, 5).

502. Pablo dijo: «*Soy perfeccionado, mientras corremos hacia el varón perfecto en la medida de la edad de la plenitud de Cristo*»...

(37) ... Esta es la consumación del cuerpo de Cristo... Hay que arrojar demonios y verificar curaciones hasta llegar a la inmortalidad del mismo cuerpo, hasta el reino sempiterno de los

que son perfectos en alabar, porque son perfectos en amar, porque contemplan al Señor como es, cara a cara (*in Ps* 105, 36s).

503. La raíz está viva, pero durante el invierno el árbol verde se distingue apenas del árbol seco. Durante el invierno es lo mismo el árbol verde que el seco; ambos se alzan desnudos, sin el decoro de la hoja; ambos surgen vacíos de la gloria del fruto. Llega el verano, y empiezan a diferenciarse los árboles. La raíz viva produce hojas y frutos, la raíz seca permanece seca como en invierno... Nuestro verano será la venida de Cristo. Nuestro invierno es el estado oculto de Cristo. Nuestro verano será la manifestación de Cristo (*serm* 36, 4).

III. ASCENDIENDO A LA GLORIA

504. La Sagrada Escritura se expresa en muchos lugares en un lenguaje carnal, aunque siempre es espiritual... Siendo espiritual, parece con frecuencia que se acomoda al paso de los carnales. Mas no quiere que ellos continúen siendo carnales. La madre quiere nutrir al pequeñuelo, pero no quiere que sea siempre pequeñuelo. Le acoge en el regazo, le abriga en sus brazos, le alegra con sus caricias, le nutre con su leche; se lo hace todo, pero quiere que crezca para que no haya necesidad de que se lo tengan que hacer todo (*serm* 23, 3).

505. En el mismo Jesús hay que distinguir lo caduco y lo permanente. Transitorio es en el Señor el parto de la Virgen, la encarnación del Verbo, la gradación de edades, exhibición de milagros, tolerancia de padecimientos, muerte, resurrección, ascensión al cielo. Todo esto fue transitorio. Actualmente no nace Cristo, ni muere, ni resucita, ni sube al cielo. ¿No veis que estos hechos pasaron con los tiempos, ofrecieron un día a los viandantes la apariencia transitoria? ¡Pero no para que se quedasen en el camino, sino para que llegasen a la patria!...

Aquellos dos ciegos, que estaban sentados a la vera del camino, sintieron que pasaba Cristo por allí, y le detuvieron gritando. Es que en el camino de este mundo nos ha presentado el Señor estas apariciones transitorias de sí mismo, esa carne transitoria, que pertenece al hijo de David. Por eso gritaron los ciegos al Señor que pasaba: «*ten piedad de nosotros, hijo de David*», como si dijeran: «reconocemos al hijo de David en el transeúnte; por el paso, conocemos al que se ha hecho hijo de David». Reconozcámosle también nosotros, hermanos, y confesémosle como hijo

de David, para que merezcamos ser iluminados. Porque también nosotros sentimos que pasa el hijo de David, pero somos iluminados por el Señor de David (*in Ps* 109, 5).

506. Los que quieren entender al Dios Verbo, no han de entenderle con esa carne que se hizo el Verbo por amor a ellos, para que se nutrieran de leche. No se contenten en la tierra con gozar de este día festivo en que fue muerto el cordero. Insistan sin interrupción hasta que, elevada su mente con la ayuda del Señor, lleguen a su divinidad interior. Esa divinidad se dignó brindarnos una exterior humanidad, para nutrirnos con leche (*in Ps* 117, 22).

507. *No me toques, porque aún no subí a mi Padre...* Mejor es no tocar con la mano y palpar con la fe, que palpar con la mano y no tocar con la fe. No era gran cosa tocar a Cristo con la mano. Le tocaron los judíos cuando le secuestraron, cuando le maniataron y colgaron; le tocaron, y al tocarle con malas intenciones, perdieron lo que tocaron. En cambio, cuando tú le tocaste con la fe, ¡oh Iglesia católica!, la fe te hizo salva. Toca tú, oh cristiano, a Cristo con la fe, es decir, acércate con fidelidad y crece con firmeza. Si piensas que Cristo es un puro hombre, tocaste tierra; si estimas que Cristo es Dios, igual al Padre, tocas a Cristo a la diestra del Padre. Porque para nosotros está en el cielo, cuando le comprendemos como debemos. Por primera vez ascendió al cielo en aquel tiempo, pero ahora sigue ascendiendo cada día (*serm* 246, 4).

508. Me parece que los discípulos estaban preocupados por la hermosura humana de Cristo su Señor. Eran hombres, y se pegaban al hombre con afección humana. Mas él quería que tuvieran un afecto divino, para por este medio convertirlos de carnales en espirituales. Ahora bien, eso no se logra si no es por un don del Espíritu Santo. Así, les dijo: «os enviaré un don que os convierta en espirituales, a saber, el don del Espíritu Santo. No podréis haceros espirituales, si antes no dejáis de ser carnales. Y no dejaréis de ser carnales si no se os oculta la forma corporal, para que se fije en vuestros corazones la forma de Dios» (*serm* 270, 2).

509. Es como si les hubiera dicho a sus apóstoles: «no queréis soltarme». Todos quieren retener al amigo, como diciendo: «estate con nosotros algo más: es un refrigerio para nuestra alma tu contemplación. Pero es mejor que no veáis mi carne y que penséis en mi divinidad. Me aparto de vosotros exteriormente, pero os llenaré de mí mismo interiormente». ¿Acaso entra Cristo en carne dentro de tu corazón de carne? Posee los corazones por

su divinidad, corporalmente habla a los ojos y mediante los ojos al corazón, amonestando desde fuera. Pero habita dentro por su divinidad, para que nos convirtamos hacia el interior y seamos vivificados y formados por él, porque él es la forma eterna de todos (*serm* 264, 4).

510. La misma verdad, Verbo por quien fueron hechas todas las cosas, se hizo carne por habitar entre nosotros y, no obstante, el Apóstol dice: «*aunque habíamos conocido a Cristo según la carne, pero ya no lo conocemos*». Jesús quiso darse como posesión a los que arriban a la patria, y ofrecerse a ser camino de los que llegan. Está al principio de todas las sendas. Por eso asumió la carne. En este sentido dijo también: «*El Señor me crió en el principio de sus sendas*». Desde allí han de arrancar los que quisieren venir. El Apóstol estaba aún en ruta, y seguía al Señor que le llamaba a la palma de la celeste vocación. Había dado al olvido todas las cosas que había dejado atrás, y tendía a las que tenía por delante. Había ya pasado el principio de las sendas, es decir, ya no necesitaba de ese camino inicial y necesario para todos los que quisieren llegar a la verdad y permanecer en la vida eterna. Porque Cristo dijo así: «*Yo soy el camino, la verdad y la vida*. Por mí se viene, a mí se llega, a mí y en mí se permanece. Cuando se llega a mí, se llega también a mi Padre». Porque reconozco que él es igual al Padre. Y nos ata, y como que nos une, el Espíritu Santo. Así permanecemos en el sumo e inmutable bien. Ninguna cosa debe detenernos en el camino, puesto que ni el mismo Cristo quiso que nos detuviéramos en él, sino que pasáramos adelante. No nos apeguemos torpemente a las cosas temporales, ni aun a esa humanidad que él asumió y gobernó por nuestra salud. Corramos con diligencia a través de Jesús para que merezcamos ser adentrados y engolfados en el mismo Jesús, que liberó nuestra naturaleza del juego de las cosas temporales y la colocó a la diestra del Padre (*de doctr christ* I, 34,38).

511. Recibió la resurrección y la vida aquella carne que resucitó y vivificada subió al cielo. Esto mismo se nos ha prometido a nosotros. Cristo no ha recibido todo su cuerpo. La cabeza está en el cielo, pero los miembros están todavía en la tierra, y no ha de recibir la herencia sólo la cabeza, abandonando al cuerpo. Es el Cristo total el que ha de recibir la herencia; digo total, refiriéndome al hombre, es decir, a Cristo, cabeza y cuerpo (*serm* 22, 10).

512. La verdad inmutable es el Verbo de Dios, Dios en Dios, por quien fueron hechas todas las cosas, que permanece en sí mismo y lo renueva todo... Para ver esa verdad, es impres-

cindible una subida y perfecta pureza de corazón, y ésa se adquiere por la fe. La forma de siervo sirve de vehículo para llegar a conocer la forma de Dios:... «*le manifestaré, dice, a mí mismo*». Esta es la claridad, a la que va subiendo ese reino entresacado de la variabilidad de este mundo. La Iglesia es conducida a una misión inefable, que no merecerán gozar los impíos. Cuando Jesús estaba con nosotros, los impíos contemplaron su forma humana. La vieron tanto los que le creyeron como los que le mataron. No penséis que fuese gran cosa ver aquella forma que vieron amigos y enemigos. Unos le vieron y le mataron. Otros no le vieron y creyeron. Piadosos e impíos contemplaron la forma de siervo en su humildad, y volverán a contemplarla en el juicio. Los que hicieron burla de Jesús, cuando le juzgaron, le han de ver juzgar. Esa forma de siervo se manifestará a piadosos e impíos, justos e injustos, fieles e infieles. ¿Qué es lo que jamás verán los impíos?... «*y le manifestaré a mí mismo*». ¿Qué significa «*mí mismo? Carísimos, somos hijos de Dios, y todavía no apareció lo que seremos; cuando él apareciere, seremos semejantes a él y le veremos como es*». Esta claridad de Dios es luz inefable, fuente de luz eterna, verdad sin defecto, sabiduría inmanente que lo renueva todo. Es la sustancia misma de Dios (*in Ps* 109, 12).

513. «*Felipe, quien me ve, ve también al Padre*». «*Quien me ve*», no quien ve en mí la forma de siervo. Luego «*Quien me ve*» tal como estoy oculto a los que me temen, tal cual me doy a ver a los que esperan en mí, ese tal «*ve al Padre también*». Pero esta visión es para más tarde. Entre tanto ¿qué hemos de ver en su lugar?... ¿Cómo te veré, si apareces de otro modo que en forma de siervo? ¿O cómo veré al Padre yo, inválido, mortal, polvo y ceniza?...

¿No crees, dice, que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí? «Lo que no puedes ver aún, créelo para que merezcas verlo. Cuando sea una realidad la visión, entonces aparecerá «*contigo el principio en el día de tu virtud*». «*De tu virtud*». No se refiere a la virtud de la humanidad, pues también en la forma de siervo hay virtud. «*De tu virtud*»: tienen actualmente los hombres sus virtudes en la fe, en la esperanza, en la caridad, y en las buenas obras. Pero «*irán de virtud en virtud*». «*Contigo, pues, el principio*», es decir, serás contemplado con el Padre en el Padre, para que el Padre sea contigo el principio en el día de tu virtud, de aquella virtud tuya de la divinidad, que el impío no podrá nunca ver (*in Ps* 109, 14).

514. Verás a los tres primeros evangelistas tratar con Cristo en la tierra. Pero verás a Juan traspasar la niebla que envuelve

la tierra y llegar al sereno cielo, para contemplar con una mirada mental acerada y sostenida al Verbo de Dios dentro de Dios en el principio, a ese Verbo por quien fueron hechas todas las cosas. Verás a Juan reconocer al Verbo hecho carne para habitar entre nosotros. Recibió la carne, no fue transformado en carne. Es que Juan bebió con mayor abundancia, y podríamos decir familiaridad, el secreto de la divinidad en el pecho del mismo Señor, sobre el cual solía recostarse en su convite (*de cons evang* I, 4,7).

515. Entre los evangelistas, recibió Juan del Señor este grandioso y exclusivo don... de poder declarar acerca del Hijo de Dios aquellos misterios que pudieran espolear la mente de los pequeñuelos. Puede avivar sus almas si viven atentas, pero no puede llenarlas, mientras sean incapaces. En cambio, las mentes ya crecidas, y que interiormente han llegado a una cierta virilidad, reciben sus palabras como propio ejercicio y pasto (*in Joh* 18, 1).

516. Jesús nos precedió en llegar a la patria. Cuando vino a nosotros, no se ausentó de ella. Al precedernos, no necesitó trasladarse de lugar. «*Allá, le veremos como es..., pues seremos semejantes a él*». Jesús será conocido en aquella eternidad, a la que conduce a sus siervos; se vale de su forma de siervo, para que una vez libres, contemplen su forma de Señor (*de cons evang* III, 25,86).

517. Elévate, Señor. Tú que fuiste encerrado en el vientre de la madre. Tú, que yaciste en el pesebre. Tú, que mamaste a los pechos como párvulo en la vena de la carne. Tú, que sustentas al mundo, y eras llevado por tu madre. Tú, a quien el anciano Simeón reconoció pequeño y alabó grande. Tú, a quien la viuda Ana vio mamando y reconoció omnipotente. Tú, que tuviste hambre y sed y te fatigaste en los caminos por nosotros. —¿Cómo tiene hambre el pan y sed la fuente, o se fatiga el camino?—. Tú, que todo esto sufriste por nosotros. Tú, que dormiste, mientras sin dormitar guardabas a Israel. Finalmente, tú, a quien vendió Judas, a quien los judíos compraron, aunque no poseyeron. Tú, secuestrado, maniatado, azotado, coronado de espinas, suspendido de un madero y alanceado. Tú, muerto; tú, sepultado, «*elévate tú, sobre los cielos, Dios*»...

(6,5) «*Y sobre toda la tierra tu gloria*»... Sobre toda la Iglesia, tu matrona, tu esposa, tu amada, tu paloma, tu cónyuge. Ella es tu gloria... Si la mujer es gloria del marido, la Iglesia es gloria de Cristo (*serm* 262, 4,4ss).

XII

HOMBRE DE DIOS

Nota previa

En lo característico agustiniano se destaca aquello que promueve la ascención del alma por encima de sí misma adentro de Dios (I-XI), «tolle te... a te» *(no. 687). Es el reposo dentro de Dios. Es el «Dios debe crecer, yo menguar». Claro que, tratándose de Dios, no puede suceder que el infinito aumente por nuestra disminución. De ese modo, se aclara el otro aspecto de lo característico, el expreso crecimiento del hombre, que busca y se forma sin cesar:* «putas enim Deo proficere quod Deum diligis?... Cum diligis, tu proficis» *(no. 640). La revelación entera, la teología, la ascética y la mística corren hacia Dios y giran en torno a él; porque se trata del hombre que debe ser de Dios, en Dios y para Dios. Por eso, el aspecto formal de lo agustiniano es el «entre» antitético, que corresponde íntimamente al elemento material de lo agustiniano, que se refería al hombre. El «corazón inquieto» sintetiza la materia y la forma de lo agustiniano.*

Lo fundamental para este hombre es, pues, que Dios lo posea sin reservas desde la misma raíz hasta el último latido del ser.

No puede contentarse con ser un simple «hombre», porque esa autarquía, en cuanto pretende ser un completo o más trágico «centro del mundo», no es en realidad neutral, sino que equivale exactamente al «ser como Dios» del pecado original. Eso quiere decir que ha de ser trasplantado dentro del Dios-hombre, para que en su altura, profundidad y anchura, colgado en la cruz entre el cielo y la tierra, el hombre no arraigue en sí mismo, sino en Dios. Es decir, que por una inaudita dignación del Señor, tiene el hombre que ser un «dios de gracia», pero siempre de «pura gracia». Su ser y su vivir vienen de fuera, de arriba (números 518-536).

En consecuencia, le está prohibida al hombre toda disposición sobre su propio destino, más aún, todo sentido de su vida que se refiere puramente a sí mismo. Dios es su suerte y su destino. No es que se le impida al hombre tener voluntad libre, sino que esa libertad es la de una criatura y, por tanto, nace de Dios, en Dios y para Dios. Además, en la redención ha sido el hombre liberado en la persona del Redentor, y así es libre por la libertad

y en la libertad de Cristo. Es decir, es libre como un pájaro dentro de Cristo. Por eso, no puede darse ninguna reclamación frente a Dios. Y no es que Dios ejerza una arbitrariedad irracional, que elija a unos y condene a otros para hacer alarde de su derecho señorial; sino que toda su desbordada clemencia, que «se compadece de todos» (Rom 11,32), *es una clemencia libre. Tal clemencia depende de la ilimitada e ilimitable libertad del Señor, que «muestra su omnipotencia principalmente por medio de esta misericordia» (oración de la domínica X de Pentecostés). La doctrina agustiniana de la predestinación se mueve al borde de una directa predestinación al cielo y al infierno, pero en el fondo sólo se trata de acentuar la insondable libertad de Dios, que es libérrima en el insondable amor (nos. 537-547).*

Para este hombre hay que distinguir, pues, una ley de otra. Hay una ley que interiormente resiste a la gracia, y por eso no somete ni reprime la concupiscencia del cumplidor de la ley, sino que se contenta con encubrirla. Se guarda la ley por el miedo del esclavo. La amenaza del castigo no lleva interiormente a la acción y a la omisión; la violencia se impone, pero el corazón resiste. Tal es el «judaísmo» legalista, que trata de obligar a Dios por el cumplimiento de la letra. En este judaísmo poscristiano todo acaba colocando la ley en el lugar de Dios. La ley del verdadero hombre de Dios es la total renuncia a sus presuntos derechos para con Dios, la entrega sin condiciones a su gracia. Por este camino se cumple el más fuerte compromiso del divino servicio, que es el «libre servicio» de la ley (no. 570), como un servicio de amor totalmente libre (nos. 548-571).

De donde se sigue legítimamente que la vida del hombre no puede ser una empresa ético-natural. Puesto que se trata de relaciones entre criaturas y Creador, la forma interna más precisa y decisiva de la ética es la forma religiosa. Por otra parte, esa criatura es «hijo de Dios» y hasta «dios de gracia» «en el Hijo de Dios», y por ende fuera de sí; y en fin, esa criatura es pecadora desde su concepción; se sigue lógicamente que toda su ética y esas llamadas virtudes naturales son un pecado enmascarado; son una resistencia que se ofrece a Dios, una negativa a entregarse, y una tentativa de encastillarse en sí mismo. La genuina virtud, pues, sólo es virtud «en cuanto procede de Dios», en cuanto es expresión concreta de una concreta vida divina. Las virtudes cardinales ya no son el quicio, cardo, *sobre el que todo gira. Ellas mismas han de girar sobre el quicio de las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. En definitiva, Dios es la forma que todo lo obra y todo lo determina, la forma auténtica del hombre, su-*

puesto que este hombre es «participante de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4) (nos. 572-595).

El principio dinámico y vital del «hombre de Dios» es el amor. Pero amor, que es Dios. Hasta tal punto es hijo del Padre este hombre, que su forma es la misma forma del Hijo, pues el Espíritu Santo le espiritualiza y convierte en «hombre del Espíritu Santo». En esa intimidad vive, intimidad del Espíritu Santo que vive en él, desde el interior del amor (nos. 596-612).

No se trata de un hombre estéril, frío, o flemático, pues el Espíritu Santo, que es amor, es el espíritu de la desbordada fecundidad, del abrasado amor y de la tempestuosa ráfaga. El santo apasionamiento y la santa ansiedad son, pues, las dos alas del alma de este hombre del Espíritu Santo (nos. 613-621).

He ahí cómo dentro de la misma creación está este hombre como «soplo del Espíritu Santo sobre las aguas». El amor, que es el Espíritu, le distingue de todo lo creado, y le aparta de toda concupiscencia: queda suprimida la esclavitud de las realidades objetivas bajo el yo y la servidumbre del hombre bajo las cosas. Es el «frui Deo», *el gozo de Dios que en sí mismo encierra su sentido y su fin. Ninguna cosa creada tiene sentido y finalidad dentro de sí misma, sino en Dios; por ende, un tal amor no puede enunciarse como* «frui creaturis», *sino como* «uti creaturis». *Es decir, que se acepta «en tanto que ayuda» a cierta distancia y en cuanto se somete a la determinación del «libre amor». Pero el separarse de la criatura no es una pura abstención, ni siquiera un «frío cálculo». Un tal amor significa, más bien, que el amante deja el camino libre a Dios, que es amor. El amor de parte del hombre es recibir libremente el soplo que es el Espíritu Santo. Y por eso no hay contradicción, aunque sí misterio lleno de antagonismos en que el hombre de Dios, aparentemente autosuficiente y frío, se muestra como un amador puramente humano, mientras su aparente «vivir sobre las nubes» se ostenta como vida real dentro de la realidad (nos. 622-647).*

I. HOMBRE DE DIOS

518. *«Con Cristo, dice, estoy clavado en la cruz; mas ya no vivo yo, sino que Cristo vive en mí».* ¿Qué significa eso, sino: «no tengo en mí la justicia, la que viene de la ley, en la cual me hice prevaricador, sino la justicia de Dios, la que viene de Dios y no de mí? Así es como vive en mí, no yo, sino Cristo, a quien Dios hizo por nosotros sabiduría y justicia, santificación y redención (*in Ps* 118, s. 25,6).

519. La vida es Cristo que habita en nuestros corazones actualmente por la fe y al fin también por la visión; porque ahora vemos «*en enigma y espejo, pero luego veremos faz a faz*». *La* caridad se ejercita ahora en buenas obras de benevolencia; se ofrece a socorrer a quien puede en cualquiera parte: ésta es la anchura de la caridad. Tolera con longanimidad las adversidades, y persevera y se mantiene en la verdad; ésta es su longitud. Todo esto lo ejecuta para conseguir la vida eterna prometida; ésta es su altura. Pero esa caridad vive en lo oculto, en donde estamos en cierto modo fundamentados y arraigados, en donde no podemos investigar las causas de la voluntad de Dios, «*por cuya gracia hemos sido salvos, no por las obras de justicia que hicimos, sino por su misericordia*». Espontáneamente nos engendró por medio del Verbo verdad, su divina voluntad está oculta. Espantado el Apóstol por la profundidad de este misterio, exclama: «*Oh abismo de las riquezas de la sabiduría y ciencia de Dios. ¡Cuán inescrutables son sus juicios e investigables sus caminos! Pues ¿quién conoció el sentido del Señor?*»: ésta es la profundidad. Altura es un nombre común, que se aplica a lo elevado y a lo profundo, e indica la dificultad de investigar y conocer; por eso se aplica a Dios aquel texto: «*¡Cuán engrandecidas son tus obras Señor; demasiado profundos son tus pensamientos!*» y aquel otro: «*Tus juicios son como un abismo inmenso*».

(26,64) Este misterio se indica ya en la figura de la cruz: sabemos que el que murió porque quiso, murió también como quiso. No eligió Cristo en vano tal género de muerte; lo eligió para constituirse, mediante él, en maestro de lo que simbolizan la anchura, altura, longitud y profundidad de la cruz. La anchura se mide por el leño atravesado que se clava en lo alto del mástil; esa anchura se refiere a las obras, pues en este travesaño se extienden y clavan las manos. La longitud la medimos en el leño que desde el anterior baja hasta la tierra; en él se está, es decir, se persiste y se persevera, lo cual se atribuye a la longanimidad. La altura se mide por ese leño que va desde el palo transversal hacia arriba, es decir, la parte que corresponde a la cabeza del crucificado; significa la esperanza de los que bien esperan. Finalmente, aquella parte de leño que no aparece, porque se entierra para fijar la cruz en el suelo, y sobre la cual se levanta toda ella, significa la profundidad de la gracia gratuita. Muchos ingenios se atormentan tratando de investigar ese misterio hasta que al fin se les dice: «oh hombre, *¿quién eres tú para comprender a Dios?*» (*ep* 140, 25,62ss).

520. «*Cuál sea la altura, la anchura, la longitud y la pro-*

fundidad...» (3,3) ¿Cuándo comprenderás eso? Oye al mismo Apóstol que te dice: «*lejos de mí el gloriarme, sino en la cruz de nuestro Señor Jesucristo*»... Quizá en la gloria encontraremos la anchura, la altura, la longitud y la profundidad, a que alude la cruz; porque dicha cruz se presenta ante nuestros ojos con esas palabras del Apóstol. Tiene anchura, en el madero en que se clavan las manos; longitud, en el leño que baja del anterior hasta la tierra; altura, en el palo que sube desde el leño transversal y que sobresale un poco, en el cual se coloca la cabeza del crucificado. Su profundidad es la base, lo que se hinca en la tierra y no se ve (*serm* 165, 2,2ss).

521. Interior es el hombre en quien habita actualmente Cristo por la fe. En él habitará un día con la presencia de su divinidad, cuando haya conocido cuál es la anchura, longitud, altura y profundidad, y también la «*supereminente caridad de la ciencia de Cristo, para que seamos llenos de la plenitud de Dios*»... La anchura se da en las buenas obras, la longitud en la longanimidad y perseverancia en dichas obras; la altura en la esperanza de los premios celestes, por cuya esperanza se te invita a que mantengas el corazón en alto:... atiende a la profundidad que es la gracia de Dios en el arcano de su voluntad...

(15,16) ... No eligió Cristo en vano tal género de muerte, pues estaba en su mano morir o no morir. Si estaba en su potestad el morir o no morir, ¿por qué no había de estar en su poder el morir de un modo o de otro? No eligió, pues, en vano esa cruz en la que tú has de ser crucificado para este mundo. La anchura de la cruz es el palo transversal donde se clavan las manos, y en él se simbolizan las buenas obras. La longitud se mide en la parte del madero que va desde el transversal hasta la tierra; en él queda crucificado y permanente en cierto modo el cuerpo, y en esa permanencia se significa la perseverancia. La altura del madero es lo que sube desde el palo transversal, y significa la esperanza de los bienes espirituales. ¿Dónde está la profundidad, sino en la parte que se hunde en la tierra? Es que la gracia está oculta y latente en el arcano. No se la ve, aunque desde ese subsuelo se eleva lo que se ve. Entonces, extiéndete, si puedes, «*a investigar el conocimiento supereminente de la ciencia de la caridad de Cristo*». Cuando llegares al cielo, quedarás lleno de toda la plenitud de Dios... No para que Dios se llene de ti, sino para que tú quedes lleno de Dios (*serm* 53, 14,15s).

522. Puede hacer algo Dios, sin que tú sepas por qué lo hace. Pero no puede obrar inicuamente aquel en quien no hay

iniquidad... ¿Por dónde sabes tú que esto es injusto, mientras no sepas en qué consiste lo justo?...

Ahora te pregunto yo: puesto que dices que esto no es justo, ¿por dónde lo ves tú? ¿Dónde, repito, ves lo justo para deducir y reprender lo injusto? ¿De dónde viene ese extraño fulgor que se insinúa en tu alma, llena de tinieblas, ese no sé qué, que ilumina tu mente? ¿De dónde te viene eso que llamamos justo? ¿Por ventura no tendrá su fuente? ¿Procede de ti y para ti lo que es justo, o puedes darte a ti mismo la justicia? Nadie se da lo que no tiene. Luego si eres injusto no podrás ser justo, a no ser que te vuelvas en tu interior hacia un linaje de justicia permanente. Si de ella te apartas, eres injusto. Si a ella te acercas, eres justo. Cuando tú te retiras, ella no decrece; cuando te acercas, ella no crece... Mira, pues, trasciende, llégate allá donde «*una vez habló Dios*» y allí encontrarás la fuente de la justicia, donde está la fuente de la vida; «*porque en ti está la fuente de la vida*». Si con tu pobre juicio quieres juzgar lo que es justo y lo que es injusto, ¿acaso habrá iniquidad en Dios? De Dios se deriva a ti la justicia como desde su fuente, en cuanto que conoces lo justo, mientras que tú por diversos motivos eres inicuo e ignorante (*in Ps* 61, 21).

523. Esta misma justicia de vida, en cuanto un hombre puede vivir justamente, no se puede atribuir a mérito humano, sino a beneficio divino. Nadie vive justamente si no es justificado, es decir, hecho justo. Y al hombre le hace justo aquel que nunca puede ser injusto. Como una candela no se enciende a sí misma, así tampoco el alma humana se presta a sí misma la luz, sino que exclama a Dios: «*Tú encenderás mi candela, Señor*» (*in Ps* 109, 1).

524. Es cosa clara que la santa vida es puro don de Dios. Y no sólo porque Dios dotó al hombre de libre albedrío, y sin libertad nadie vive ni bien ni mal; ni tan sólo porque le dio preceptos para enseñarle cómo debe vivir; sino porque, mediante el Espíritu Santo, difundió la caridad en aquellos corazones que conoció de antemano «*para predestinarlos, predestinó para llamarlos, llamó para justificarlos, justificó para glorificarlos*» (*de spir et litt* 5, 7).

525. «*Entraremos en los tabernáculos de él*» ¿De quién? Del Señor Dios de Jacob. Los que entran para habitar son los que entran para ser inhabitados. Tú entras en casa para habitar, pero entras en Dios para ser inhabitado. Porque mejor que tú es el Señor, y cuando comenzare a habitar en ti, comienza a hacerte feliz. Si no eres habitado por él, serás desgraciado. De su albedrío quiso gozar aquel pródigo que dijo: «*Dame la parte del pa-*

trimonio que me toca». Se conservaba bien en la casa del padre, y no se disipaba con las meretrices. Recibió su partija, se hizo dueño de sí mismo, se marchó a una región lejana y todo lo malbarató con las rameras. Al fin padeció hambre y se acordó del padre, y volvió para saciarse de pan. Entra para ser habitado, y no seas tuyo, sino suyo: «*entraremos en sus tabernáculos*» (*in Ps* 131, 12).

526. Esa justicia que vive en sí misma no es otra que Dios; vive en su inmutabilidad. Tal justicia es vida para sí misma, y a nosotros nos da también, la vida, cuando de cualquier modo nos hacemos partícipes de ella. Así, aunque la justicia permanece en sí misma, se hace justicia para nosotros, cuando por nuestra unión con ella vivimos justamente. Tanto más o menos justos somos, cuanto más o menos íntimamente nos unimos a ella... Es evidente que la verdadera justicia es del Dios supremo: el verdadero Dios es la suma justicia. Y el tener hambre y sed de ella es en realidad nuestra única justicia en esta peregrinación. Y saciarnos de ella, cuando llegue la hora, será nuestra plena justicia en la eternidad. No nos imaginemos, pues, a Dios semejante a nuestras justicias, sino imaginemos que somos tanto más semejantes a Dios, cuanto pudiéremos ser más justos por una más abundante justificación (*ep* 120, 4,19).

527. Por lo que toca al alma, una cosa es la que vivifica al cuerpo y otra cosa es la que la vivifica a ella misma... La vida del alma es Dios. Cuando el alma anima al cuerpo, ella le presta vigor, movilidad y ejercicio de miembros. Del mismo modo, cuando la vida del alma es Dios, que vive en ella, Dios le presta sabiduría, piedad, justicia y caridad. Cuando la palabra se insinúa en los oyentes, y quedan convertidos no sólo en oyentes sino en obedientes también, resucita el alma de muerte a vida, es decir, de la iniquidad, impiedad e insipiencia, a su Dios que es para ella sabiduría, justicia y caridad... Luego cuando os acercáis, sois iluminados; y cuando os alejáis, os entenebrecéis; por consiguiente, la luz no está en vosotros, sino en vuestro Dios... Si cuando os aproximáis vivís, y cuando os apartáis morís, la vida no era de vuestra cosecha. Ahora bien, vuestra vida y vuestra luz son una misma cosa (*in Joh* 19, 12).

528. Dios os manda que no seáis hombres...

(2) ¿Qué quiere Dios que seáis sino lo que propone el salmo: «*Yo dije sois dioses e hijos del Altísimo?*...

(4) ... ¿Entonces, no debo ser hombre? De ninguna manera. Cabalmente para que dejes de ser hombre, has sido llamado

por aquel que por ti se hizo hombre... El Señor quiere hacerte dios, no por naturaleza como lo es su propio Hijo, sino por su gracia, por su gracia y adopción. Si Cristo, al asumir la humanidad, se hizo partícipe de tu mortalidad, tú, al ser elevado, participas de su inmortalidad... para que... el hombre entero y deificado se adhiera a la perpetua e inalterable Verdad (*serm* 166, 1ss).

529. Manifiesto es, por tanto, que a los hombres llamó dioses, deificados por su gracia, no nacidos de su sustancia. El que justifica es aquel que es justo por sí mismo y no por otro; y deifica aquel que es Dios por su propia naturaleza y no por participación de otro. El mismo que justifica es el mismo que deifica; por la justificación nos hace hijos de Dios «*puesto que les dio potestad de hacerse hijos de Dios*». Si hemos sido hechos hijos de Dios, hemos sido hechos dioses; esto se debe atribuir a la gracia que adopta, no a la naturaleza que engendra. Es único el Hijo de Dios, que es Dios y Dios único con el Padre, Señor y salvador nuestro Jesucristo, Verbo en el principio, Verbo en Dios y Verbo-Dios. Los demás, que son hechos dioses, lo son por su gracia; no nacen de su sustancia para ser lo que es Dios, sino que por puro beneficio se llegan a él para ser coherederos de Cristo... *Ved,* dice el Apóstol, *qué dilección nos da Dios, para que nos llamen y seamos hijos de Dios;* y en otro lugar: «*carísimos, somos hijos de Dios y aún no aparece lo que seremos*»... «*pero sabemos que, cuando aparezca, seremos semejantes a él, porque le veremos como él es*». Jesús es el único semejante por nacimiento, los demás lo seremos por visión (*in Ps* 49, 2).

530. «Yo di a los hombres el bien obrar, pero se lo di como cosa mía y no de ellos. De por sí, son malos. Son hijos de los hombres cuando obran mal; son hijos míos cuando obran bien». Eso hace Dios, convierte a los hijos de los hombres en hijos suyos, porque convirtió a su propio hijo en Hijo del hombre. ¿De qué participación se trata? Se nos ha prometido la participación de la divinidad. Miente quien hizo la promesa, si no se hizo antes él partícipe de nuestra mortalidad. Porque el Hijo de Dios se hizo antes partícipe de la mortalidad, para que el hombre mortal pudiera ser partícipe de la divinidad. Quien te prometió que había de comunicar contigo su bien, antes comunicó contigo tu mal. Quien te prometió la divinidad, mostró en ti su caridad. Luego si quitas la gracia, por la que los hombres son hijos de Dios, queda la miseria por la que son hijos de los hombres (*in Ps* 52, 6).

531. No son los hombres dioses por la mera existencia, sino

que se hacen dioses participando de aquel que es el verdadero Dios (*in Ps* 118, s. 16, 1).

532. De ningún modo puede ser vista por ojos humanos la divinidad. La divinidad sólo puede ser vista con aquella mirada que transforma a los videntes de hombres en super-hombres (*de Trin* I, 6,11).

533. Entiendan que, si son hijos de Dios, son movidos por el Espíritu Santo de Dios para obrar lo que se ha de obrar. Cuando lo hayan entendido bien, den gracias al Señor que les mueve. Porque son impulsados a obrar, no a permanecer inactivos. Para eso se les muestra lo que deben obrar, para que cuando lo obren como se debe es, a saber, con amor y deleite de la justicia, reciban gozosamente la suavidad que Dios les da para que su propia tierra lleve fruto. Mas cuando no obran, o porque no cumplen, o porque no cumplen por caridad, oren para recibir lo que aún no tienen. Pues, ¿qué pueden tener que no hayan de recibir? O, ¿qué tienen que no hayan recibido? (*de corrept et gratia* 2, 4).

534. El hombre no es tal, que después de ser hecho pueda obrar el bien por su cuenta, si le abandona aquel que le hizo. Toda su buena acción consiste en convertirse hacia el Hacedor para que él le siga haciendo justo, piadoso, sabio, bienaventurado... Luego no debe el hombre convertirse hacia Dios de manera que, una vez que le hayan justificado, pueda ya retirarse. Ha de estarse siempre convirtiendo, de modo que siempre se esté haciendo. Porque, mientras no se separa de Dios, él le justifica, ilumina y beatifica con su presencia... (27) ... Siempre ha de estar haciéndonos el Señor, siempre ha de estar perfeccionándonos, mientras nos mantenemos adheridos a él y permanecemos en nuestra conversión hacia él (*de Gen ad litt* VIII, 12,25).

535. Dios no necesita de bien alguno. Es el sumo bien y de él procede todo bien. Luego para ser buenos nosotros necesitamos de Dios, mientras que Dios para ser bueno no necesita de nosotros... ¿Qué sería de todo lo que no es Dios, si no lo hubiese hecho él?... El hombre, para ser algo, tiene que convertirse hacia su Creador. Porque si se aparta, se enfría; si se acerca, se enardece; si se aparta, se entenebrece; si se acerca, se ilumina... Quien quiera ser semejante a Dios, de manera que permanezca en Dios y —como está escrito— guarde su fortaleza para él, no se aparte de él. Adhiriéndose a Dios, queda marcado, como cera bajo el sello del anillo. Adhiriéndose a él, retendrá su imagen, por hacer lo que se dijo: «*Es bueno para mí el adherirme a Dios*». Así conserva de veras la imagen y semejanza conforme a la cual

fue creado. Mas si quiere imitar a Dios con soberbia, y viendo que Dios no tiene quien le forme, ni quien le gobierne, se apresura a vivir por sus propios y solos medios, para vivir como Dios, sin que nadie le gobierne ni le forme, ¿qué le sucederá? Al retirarse del divino calor, se enfriará; al retirarse de la verdad se desvanecerá; y al retirarse de aquel que suma e inmutablemente es, vendrá a menos y desfallecerá (*in Ps* 70, s. 2,6).

536. En tanto es algo el hombre en cuanto que se adhiere a aquel que le hizo hombre... Recibe tú el consuelo que te dan por medio del hombre, de modo que detrás del hombre veas a Dios, que ilumina al hombre (*in Ps* 75, 8).

II. EL PODER DE DIOS

537. Por medio de nuestro Señor Jesucristo tu Hijo... Por medio de él nos buscaste cuando no te buscábamos, nos buscaste para que te buscásemos (*Conf* XI, 2,4).

538. Prometió lo que él había de hacer, no lo que habían de hacer los hombres. Porque los hombres ejecutan lo que atañe al culto de Dios; pero es Dios el que hace que pongan por obra lo que él mandó, no es que ellos hagan que él cumpla lo que prometió. De otra forma, el cumplimiento de las promesas de Dios estaría no en la potestad de Dios, sino en la de los hombres y lo que el Señor prometió se lo cumplirían ellos a Abrahán (*de praedest sanct* 10, 19).

539. Tales nos ama Dios cuales hemos de ser, no cuales somos... ¿Y por mérito de qué, sino de la fe por la que creemos antes de ver lo que se nos promete? Por la fe llegaremos a la visión para que nos ame Dios, pues entonces seremos tales, cuales nos ama ahora para que lo seamos. No es que nos ame según esta actual realidad, que odia ahora en nosotros. Por eso nos exhorta y nos ayuda para que queramos ser siempre lo que debemos ser (*de Trin* I, 10,21).

540. Quiere el Apóstol suponernos hijos de la promesa, para que no pensemos que se nos debe a nosotros lo que somos, sino que lo atribuyamos a la gracia de Dios. Porque «*Cristo fue hecho para nosotros sabiduría, justicia, santificación y redención: para que, como está escrito, el que se glorie gloríese en el Señor*». Por eso dijo: «*en tu justicia vivifícame*». Efectivamente, el Salmista desea ser vivificado en Cristo, y esta misericordia pide que venga sobre él... «*Lo ha prometido aquel que llama a las cosas*

que no son como si fuesen»; aún no existían las personas a quienes se hacían las promesas para que nadie se gloríe en sus méritos. Esas personas a quienes las promesas se refieren, eran también una promea, para que todo el cuerpo de Cristo repita: «*por la gracia de Cristo soy lo que soy*» (*in Ps* 118, s. 13,1).

541. En... el arcano de su voluntad están las riquezas de su gracia: dependen de su buena voluntad, no de la nuestra. Esta no podría ser buena, si él no la hiciese buena por su buena voluntad (*de praedest sanct* 18, 36).

542. Entendamos esa vocación que determina a los elegidos; no son elegidos por haber creído... Si hubieran sido elegidos por haber creído, son ellos los que primero le habían elegido a él, pues fueron elegidos a consecuencia de haber creído... Fueron elegidos antes de la constitución del mundo; en la predestinación supo Dios los futuros hechos de ellos. Y fueron elegidos del mundo por medio de la vocación; de este modo cumplió Dios lo que él mismo predestinara; pues, «*a los que predestinó, a esos llama*»... no a otros; a los que predestinó, a esos llamó; no a otros, sino a los que de esta manera predestinó, a esos los justificó; y no a otros, sino a los que predestinó, llamó y justificó, a esos los glorificó; quiero decir, en orden a aquel fin glorioso que no tiene fin (*de praedest sanct* 17, 34).

543. De éstos, de los elegidos y predestinados, son también los que llevaron una vida pésima y por la misericordia del Señor fueron al fin movidos a penitencia. Por la paciencia de Dios no sucumbieron en la ejecución de sus delitos, para que vean ellos y otros coherederos suyos de cuán profundo abismo puede sacar la gracia de Dios... Los demás mortales que no son de este número, que pertenecen a la misma masa que ellos y, sin embargo, han resultado vasos de ira, esos nacen para utilidad de los elegidos. Porque a ninguno de ellos crea Dios por temeridad, o sin querer, o ignorando el provecho que va a sacar de él. Saca provecho de los malos, porque crea en ellos la humana naturaleza, y adorna con ellos el mundo actual. A ninguno de ellos mueve a esa penitencia saludable y espiritual, por la que el hombre se reconcilia en Jesucristo con Dios, ya sea que con los otros tuviese Dios más paciencia, ya sea que la tuvo distinta [1]. Luego todos son de la misma masa de perdición y condenación; pero hay quie-

[1] No se trata de defender objetivamente que Dios condena a este o al otro (de eso no sabemos una palabra), sino de llevar hasta el fin la afirmación fundamental de que Dios es Señor absolutamente libre y no puede depender de ningún título jurídico nuestro.

nes «*según la dureza de su corazón y su impenitente corazón*», y por su cuenta, atesoran ira para el día de la justicia en el que se pagará a cada uno según sus obras. Dios, por sola su bondad misericordiosa, mueve a unos a penitencia. A otros, por sus justos juicios, no los mueve. Porque no cabe duda que tiene potestad para mover y arrastrar, según dijo el mismo Señor: «*Nadie viene a mí, si no le trajera el Padre que me envió*» (*contra Jul* V, 4,14).

544. ¿Por qué a aquél, y por qué no a éste? ¿Por qué no a aquél, y sí a éste? No me lo preguntes. Soy hombre. Advierto la profundidad de la cruz, no la penetro: tiemblo, no escruto. Inescrutables son los juicios, ininvestigables sus caminos... «*Ten piedad de mí, Señor, ten piedad de mí*». ¿Porque tengo virtud para merecerte? ¿Porque gobierno mi libre albedrío, por el que mi mérito precede a tu gracia? No. Pues ¿por qué? «*Porque en ti confía mi alma*». ¡Gran ciencia es esta confianza! (*serm* 165, 7,9).

545. No se sigue, si Dios conoce con certeza el orden de todas las causas que nada puede el albedrío de nuestra voluntad. La razón es que nuestra misma voluntad está en el orden de las causas: ese orden es cierto para Dios y está contenido en su presciencia. También la humana voluntad es causa de las obras humanas. El que conoció de antemano todas las causas de las cosas, sin duda no pudo ignorar entre las causas, la presencia de nuestra voluntad; luego él la conoció de antemano como causa de nuestras obras...

(9,4) ... Por lo cual en tanto son eficaces nuestras voluntades, en cuanto Dios quiso y dispuso que lo fueran. Lo que nuestra voluntad puede, lo puede sin duda; lo que hará, lo hará ella inexorablemente, puesto que Dios supo hasta qué punto había de ser válida y eficaz, y su presciencia no puede errar...

(10,2) Sin embargo, de ningún modo nos vemos obligados a suprimir el albedrío de la voluntad, al afirmar la presciencia de Dios; ni a negar que Dios ante-sepa los futuros, al afirmar el albedrío de la voluntad. Retenemos ambas cosas y las confesamos fiel y verazmente. La una para creer bien, la otra para vivir bien (*de civ Dei* V, 9,3ss).

546. No defendamos la gracia de modo que parezca suprimido el libre albedrío. Igualmente, no defendamos el libre albedrío de modo que parezca suprimida la gracia de Dios (*de pecc mer et rem* II, 18,28).

547. Ambas cosas, la fe y las obras buenas, son nuestras por

el albedrío de la voluntad. Pero ambas son al mismo tiempo una dádiva del Espíritu de fe y de caridad (*Retract* I, 23,2).

III. EN LA LEY DE DIOS

548. Es muy grande la diferencia que existe entre la ley y la gracia. No podemos negar que la ley procede de Dios; sin embargo, la justicia de la ley no procede de Dios. La justicia de Dios es la justicia que se consuma por la gracia. Porque se llama justicia de la ley el cumplimiento por la maldición de la ley. Y se llama justicia de Dios la que Dios otorga por el beneficio de la gracia (*de gratia Xi* 13, 14).

549. El que vive en conformidad con la justicia de la ley, y no conforme a la fe de la gracia de Cristo..., no ha de ser reputado como dotado de justicia alguna verdadera. La ley es santa y verdadera, pero el querer atenerse a la letra que mata sin el Espíritu de Dios que vivifica, como si todo dependiese de las fuerzas del libre albedrío, no es justicia verdadera (*contra duas ep Pelag* III, 7,23).

550. La letra que prohíbe el pecado no vivifica al hombre, sino que le mata. Aumenta la concupiscencia y acrecienta la iniquidad en cada prevaricación, si no libera la gracia; y la gracia libera por la ley de la fe, en Cristo Jesús, cuando «*la caridad se difunde en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*» (*de spir et litt* 14, 25).

551. Todo lo que nos prohíbe la ley de Dios y todo lo que nos manda hacer... es una prohibición general: «*no codiciarás*»; y también un mandamiento general: «*amarás*»... No apeteciendo, nos desprendemos de lo caduco; amando, nos revestimos de lo nuevo. Pero «*nadie puede ser continente, si Dios no se lo da*» y «*la caridad se ha difundido de nuestros corazones*», no por nosotros mismos, sino «*por el Espíritu Santo que se nos ha dado*». Esto se realizará en aquellos que progresan queriendo, creyendo, invocando y «*olvidando lo pretérito, se encaminan a aquellas cosas que tienen por delante*». Pues la ley ordena, para que, viendo el hombre que desfallece en el cumplimiento de tales mandamientos, no se engría hinchado de soberbia, sino que se refugie en la gracia; entonces, la ley es un pedagogo que conduce a amar a Cristo (*de perfect iust hom* 5, 11).

552. Propuesta tenemos la ley de Dios, que dice: «*no codiciarás*»... Quien temiere y pensare que puede cumplirla con solas

sus fuerzas, e hiciere lo que la ley manda, no por amor a la justicia, sino por temor a la pena, es un hombre sin tacha según esa justicia que procede de la ley. No roba, no adultera, no calumnia, no mata, no codicia el bien de su prójimo. Puede darse quizá, no lo niego. ¿Por qué motivo? Por el temor de la pena. Pero yo creo que el que no apetece por temor al castigo, en realidad apetece. Hasta el león es ahuyentado y suelta la presa por el temor a las armas y a los dardos de la multitud que ya le rodea, o que se acerca. El león se vuelve vacío como había venido. No arrebató la presa, pero tampoco depuso la ferocidad. Si tú eres como él, es la tuya una justicia económica para no ser atormentado. ¿Qué hazaña es temer la pena? ¿Quién no la teme? ¿Qué ladrón, criminal o desvergonzado no la teme? Esta diferencia hay entre tu temor y el del ladrón: el ladrón teme las leyes humanas y espera poder burlarlas, mientras tú temes las leyes y el castigo de Dios, a quien no puedes engañar. Pero si le pudieras engañar, ¿qué dejarías por hacer? Luego no es que el temor suprima tu mala concupiscencia, sino que la refrena. El lobo se acerca al rebaño, y se aleja ante el ladrido de los perros y el clamor de los pastores, pero no deja de ser lobo. ¡Conviértase en oveja! Porque esto lo hace también el Señor. Sólo que esa conversión es ya justicia del Señor, no tuya, pues mientras tienes la tuya, puedes temer la pena, pero no amar la justicia... (8,10) ... Quien creyere en Dios, no tiene la sola justicia que viene de la ley, aunque sea buena la ley; nunca cumplirá la ley por la justicia suya, sino por la justicia que le otorga Dios. De esta forma, no será confundido, porque «*la caridad es la plenitud de la ley*» (*serm* 169, 6ss).

553. La ley infunde temor, la gracia esperanza... La ley aterra al que presume de sí mismo, la gracia ayuda al que espera en Dios... ¿Por qué alardeas ante mí de tu propia inocencia?... ¿Por qué miras en derredor tuyo y no miras a tu interior? Introspecciona y verás la ley en tus miembros. Mira adentro. ¿Por qué te pasas por alto? Desciende hasta ti. Verás en tus miembros «*otra ley que repugna a la ley de tu mente y que te encarcela en la ley del pecado, que hay en tus miembros*»... ¿Por qué acontece esto, sino porque, al recibir el mandato, temiste y no amaste? Temiste la pena, no amaste la justicia. Quien teme la pena, desea, si fuese posible, hacer lo que le gusta, y eludir lo que teme... Temes a Dios amenazador, no le amas legislador... La gracia que hace santos es la que actúa cuando no obras mal por puro aborrecimiento a la contaminación del adulterio..., porque en ese caso amas al preceptor, eres leal a quien te hizo la promesa, y no obras por mero temor a la condena. Eso es obra de gracia, no te

lo atribuyas a ti, ni a tus fuerzas. Lo haces por tu gusto; obras muy bien. Lo haces por amor, muy bien... La caridad se vale de ti, y así lo haces libremente. Ya gustas la dulzura, si esperas en el Señor (*serm* 145, 3).

554. Tanto la ley que se dio en el Paraíso, como la ley natural e infusa, como la promulgada por escrito, hicieron prevaricadores a todos los hombres de la tierra; «*por eso amé tus testimonios*», los que se cumplen en tu ley por obra de tu gracia. La justicia que tengo en mí no es la mía, sino la tuya... para que a todos socorra, no la justicia propia, sino la de Dios, es decir, la donada por Dios... La ley sirve para remitirnos a la gracia; porque no sólo da testimonio de esa evidente justicia de Dios, de que ella carece; sino que nos hace más prevaricadores, de modo que la letra mata. Así nos obliga por el temor a que nos refugiemos en el Espíritu vivificante, por el que queda borrada la totalidad de los pecados, y brota la caridad de las obras rectas de verdad (*in Ps* 118, s. 25,5).

555. ... Es vencido el hombre por el pecado, mientras trate de vivir en justicia por solas sus fuerzas, sin ayuda de la gracia liberadora de Dios. Del libre albedrío depende el creer al libertador, y recibir la gracia para no pecar. Es que la liberta y ayuda aquel que le da la gracia. De este modo deja de estar bajo la ley, y empieza a estar con la ley, cumpliéndola con la caridad de Dios. Eso no podrá hacerlo por el solo temor (*expos... ex ep ad Rom* 44).

556. La ley fue dada para que la gracia fuese buscada; la gracia fue dada para que la ley fuese cumplida... Porque el que la ley no se cumpliera no era vicio de la ley, sino de la prudencia de la carne. Este vicio se ponía en evidencia por la ley, pero debía curarse por la gracia (*de spir et litt* 19, 34).

557. Los hombres, al apetecer las cosas exteriores, se desterraron de sí mismos; por eso se dio la ley escrita. Eso no quiere decir que no la llevaras ya escrita en el corazón, sino que tú eras un prófugo de tu propio corazón y ahora eres capturado por aquel que está en todas partes y te obliga a entrar dentro de ti mismo (*in Ps* 57, 1).

558. Concluimos: no se justifica el hombre por preceptos de buena vida, sino por la ley de la fe; no por la letra, sino por el espíritu; no por los méritos de las buenas obras, sino por la gracia gratuita (*de spir et litt* 13, 22).

559. No... es que la ley sea un mal, sino... que la bondad de su mandato consiste en la ley que ordena, no en el espíritu que ayuda. Si el mandato se cumple por temor de la pena, no por

amor de la justicia, se cumple servil y no libremente. Por ende no se cumple, porque no es fruto bueno el que no sale de la raíz de la caridad (*de spir et litt* 14, 26).

560. Por la ley descubrimos la enfermedad de nuestra voluntad para que nos la cure la gracia y cumpla la ley la voluntad curada, no la constituida bajo la ley, no la obligada por la ley (*de spir et litt* 9, 15).

561. El fin de la ley es Cristo, «*para justicia de todo creyente*». De modo que todos son justificados gratis por la divina gracia; no somos de aquellos que creen que cumplen la ley por sus fuerzas, y por ende tratan de constituir una justicia propia suya, aunque bajo la influencia de la ley de Dios; somos como el hijo de la promesa, que siente hambre y sed de justicia y por eso pide, busca, llama, mendiga en cierto modo ante su Padre, para que le reciba en adopción por la virtud del unigénito (*in Ps* 118, s. 22,2).

562. Hay que comprender la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor, con la cual exclusivamente se liberan los hombres del mal. Sin ella no se hace ningún bien en absoluto, ni con el entendimiento, ni con la voluntad y amor, ni con las buenas obras. No es sólo que, mediante la iluminación de la gracia, sepan los hombres qué es lo que se ha de hacer, sino que por su ayuda positiva hacen con amor lo que saben (*de corrept et gratia* 2, 3).

563. Quien quiera ser extraño a este judaísmo carnal y animal, y por ende reprensible y condenable, debe alejar de sí aquellos ritos antiguos que dejaron de ser necesarios una vez que fue revelado el Nuevo Testamento y se han realizado las cosas que aquellos símbolos significaban; ya no debemos juzgar sobre la comida y la bebida, sobre las partes de las fiestas, noemenias y sábados, que eran sombras del futuro. Pero, además, en la ley se mandan otras cosas, que valen para informar las costumbres de los fieles, esto es, «para que, renunciando a la impiedad y a las apetencias seculares, vivamos templada, justa y santamente en este siglo». A ellas pertenece este mandamiento de la ley que el Apóstol eligió para recordárnoslo: «No codiciarás», y todos los preceptos de la ley que hablan del amor a Dios y al prójimo sin el simbolismo sacramental, ya que también Cristo dijo que en esos dos preceptos se cifran la ley y los profetas. Pues bien, estos preceptos el cristiano los recibe, los abraza, no duda de que se han de observar; pero todo lo que progresa en su observancia lo atribuye no a sí mismo, sino a la gracia de Dios por Jesucristo nuestro Señor.

(3,10) Somos, pues, judíos, no carnales, sino espirituales, del mismo modo que somos del linaje de Abrahán, no según la carne, como aquellos que con orgullo carnal se glorían del hombre, sino según el espíritu de fe, cosa que no son ellos... «Todos vosotros sois, dice el Apóstol, fruto de Dios por la fe en Cristo Jesús. Y si todos sois de Cristo, sois descendientes de Abrahán, herederos según la promesa».

(3,11) Según este sentido apostólico, hay judíos que no son cristianos; traen su origen de la carne de Abrahán, pero no son hijos de Abrahán... ¿No son éstas grandes maravillas y profundos misterios? Muchos nacidos de Israel no son de Israel, y muchos no son hijos, aunque son descendencia de Abrahán. ¿Por qué no lo son como lo somos nosotros, sino porque no son hijos de la promesa y no pertenecen a la gracia de Cristo, sino que son hijos de la carne y llevan un nombre vano? Por tanto, ni ellos son Israel al modo que lo somos nosotros, ni nosotros somos Israel al modo que lo son ellos. Nosotros lo somos por regeneración espiritual, mientras ellos lo son por generación carnal.

(4,14) Así está el problema. Pero no hemos de sembrar ambigüedad en la conversación ordinaria con inepta locuacidad. Cuando se trata de discernir las cosas, no hemos de desvirtuar los vocablos corrientes de su vieja significación, dando a los que son y se llaman cristianos el apelativo inusitado de judíos, por la mera razón de que a los cristianos nos gusta más el nombre de israelitas. Esto debe entenderse siempre en misterio y decirse muy pocas veces; pero no debe proferirse para utilizarlo corrientemente con inepta insolencia o, si puede decirse, con estulta ciencia... (*ep* 196, 2,8ss).

564. La ley nos enseña y nos manda lo que no podemos cumplir sin la gracia. De este modo le muestra al hombre su enfermedad para que la enfermedad descubierta busque al Salvador, el cual sana la voluntad, y entonces pueda cumplir lo que en su enfermedad no podía. La ley, por tanto, nos lleva a la fe, la fe reclama un Espíritu más generoso, el Espíritu que difunde la caridad, y la caridad cumple la ley... Buena es la ley para quien usa legítimamente de ella; pero usa legítimamente de ella quien sabe para qué fue dada y bajo su amenaza recurre a la gracia libertadora. Quien es ingrato hacia esta gracia, que justifica al impío, confiando en sus poderes para cumplir la ley, ignora la justicia de Dios y pretende establecer la suya; no es súbdito de la justicia de Dios, y por eso la ley es para él, no una ayuda para la absolución, sino un vínculo del crimen. No porque la ley sea un mal, sino porque, como está escrito, «el pecado produce la

muerte por el bien» para los tales. Porque con mayor gravedad delinque bajo el mandato el que por el mandato sabe cuán malo es lo que hace.

(4) En vano se tiene por vencedor del pecado quien no peca por temor al castigo. Porque, aunque no ejecuta al exterior el deseo de la mala apetencia, la mala apetencia queda dentro como enemigo interior. ¿Quién será considerado inocente en la presencia de Dios, si desea hacer lo que está prohibido, y lo haría si se suprimiese el castigo que teme? Por eso es reo en su propia voluntad quien quiere hacer lo que es ilícito y sólo deja de hacerlo porque no puede hacerlo impunemente. En cuanto de él depende, querría que no hubiese una justicia que prohíbe y castiga los pecados. Si quiere que no exista la justicia, ¿quién duda que la suprimiría si pudiera? ¿Y cómo será justo un tal enemigo de la justicia, que, si pudiera, la suprimiría cuando manda, para no tener que sufrirla cuando amenaza o juzga? Enemigo es, pues, de la justicia quien no peca por temor al castigo; sólo es amigo de ella quien por su amor no peca. Entonces es cuando de veras temerá pecar. Porque quien teme al infierno, no teme pecar, sino arder; teme pecar quien odia al pecado como al infierno. Ese es el temor casto de Dios, que permanece para siempre. En cambio, el temor del castigo lleva al tormento, no radica en la caridad y la perfecta caridad lo lanza fuera (*ep* 145, 2ss).

565. El que obra bien solamente porque teme la pena, no ama a Dios, no está entre los hijos. ¡Ojalá tema de veras la pena! El temor es siervo, el amor libre; por decir así, el temor es siervo de la caridad. Para que el diablo no posea tu corazón, adelántese el siervo a entrar en él para que guarde lugar a la señora que vendrá. Obra por temor al castigo, si no puedes obrar aún por amor a la justicia. Vendrá la señora y el siervo se retirará; porque «*la caridad consumada echa afuera el temor*» (*serm* 156, 13,14).

566. Quien «*pasa a Cristo*», pasa del temor al amor, y comienza ya a poder por amor lo que por temor no podía; el que temblaba en el temor, no tiembla ya en el amor (*serm* 32, 8).

567. Esta es la ley de la fe en la que creemos. Pedimos que se nos dé por gracia el poder cumplir lo que por nosotros mismos no podemos, «*no sea que ignorando la justicia de Dios y queriendo establecer la nuestra, dejemos de vivir sumisos a la justicia de Dios*». En la ley de las obras tenemos la justicia de Dios que nos manda; en cambio, en la ley de la fe, tenemos la misericordia del que nos ayuda (*in Ps* 118, s. 10,5).

568. Reconociendo, pues, nuestra condición, aunque ya somos hijos por la gracia, somos aún siervos por la creación, porque toda criatura sirve a Dios (*in Ps* 122, 5).

569. Nos libra de todo, aquel cuyo servicio es de la máxima utilidad y juntamente es la perfecta y única libertad (*de quant an* 34, 78).

570. Una servidumbre libre se da en el servicio del Señor. Libre servidumbre es aquella en que se sirve no por necesidad, sino por caridad... Hágate siervo la caridad, pues te hizo libre la verdad... Juntamente eres siervo y libre, porque eres amado por Dios, que te creó; y aún libre también, porque amas a Dios que te creó (*in Ps* 99, 7).

571. Una cosa es estar en la ley, y otra estar bajo la ley. Quien está en la ley, se mueve según la ley; quien está bajo la ley, es movido y llevado según la ley. Así, aquél es libre y éste siervo (*in Ps* 1, 2).

IV. IMPULSADO POR DIOS

572. Sábete... que la buena voluntad y el bien obrar no pueden otorgarse a nadie sin la gracia de Dios que se da por el único mediador entre Dios y los hombres: Sólo así puede ser conducido el hombre al eterno don y reino de Dios. Por tanto, las obras de cualquier origen, que entre los hombres parecen merecer alabanza..., las ejecuta la buena voluntad. Esto lo sé yo; porque una voluntad infiel e impía no es buena (*contra Jul* IV, 3,33).

573. Las virtudes que estos hombres tienen la impresión de haber adquirido, mediante las cuales mantienen a raya el cuerpo y las pasiones, con vista al logro o conservación de cualesquiera valores, pero sin referirlas a Dios, incluso ellas mismas son vicios más bien que virtudes. Y, aunque algunos las tengan por verdaderas y nobles virtudes, consideradas en sí mismas y no ejercitadas con alguna otra finalidad, incluso entonces están infatuadas, son soberbias y, por tanto, no se las puede considerar como virtudes, sino como vicios. Pues, así como lo que hace vivir a la carne no procede de ella, sino que es algo superior, así también lo que hace al hombre vivir feliz no procede del hombre, sino que está por encima del hombre (*de civ Dei* XIX, 25).

574. Si toda esa prudencia, con la que tratas de atender a los asuntos humanos; si toda esa fortaleza, por la que no te asus-

ta ninguna iniquidad adversa; si toda esa templanza, por la que te abstienes de toda especie de mancilla en medio de la degeneración y perversas costumbres de los hombres; si toda tu justicia, que te sirve para distribuir en rectitud a cada uno lo que es suyo; si todo eso lo diriges y ordenas a que aquellos, a quienes tú deseas la felicidad, vivan sanos de cuerpo, tranquilos y seguros contra cualquier asechanza de enemigos, ni serán verdaderas tus virtudes, ni será verdadera la felicidad de los tuyos... (3,12) Serán verdaderas tus virtudes, si reconoces esas virtudes que recibiste, y adviertes que las recibiste de Dios, si le das gracias por ello y las refieres al culto de Dios, aunque las ejercites en tu profesión mundana; serán verdaderas si por la persuasión o presión moral, elevas y conduces a tus súbditos a adorar a Dios, mediante el ejemplo de tu vida religiosa y mediante el cuidado de tus atenciones, si en esa mayor seguridad mundana, en que gracias a ti viven, no buscas otro provecho que el facilitarles el que se hagan dignos de Dios, en quien vivirán beatíficamente. En esas condiciones serán verdaderas tus virtudes, con el socorro de Dios, que generosamente te las donó; crecerán y se perfeccionarán de tal modo que te llevarán sin duda alguna a la vida bienaventurada, que no es otra que la eterna. En esa vida eterna ya no habrá que discernir prudentemente lo bueno de lo malo, pues no habrá nada malo. No habrá que tolerar con fortaleza las adversidades, porque allí todo será amable y nada habrá que tolerar. La templanza no tendrá que sofrenar la libido, pues allí no sentiremos sus estímulos. Ni habrá que socorrer con la justicia a los necesitados allí donde no habrá menesterosos y mendigos.

Una virtud habrá allí, y será al mismo tiempo virtud y galardón de la virtud. Es la que anuncia en las Sagradas Escrituras el hombre que ama: «*para mí, adherirme a Dios es bueno*». Esta será allí la perfecta y plena sabiduría, la vida misma plenamente bienaventurada. Porque es ya la entrada al eterno y sumo bien. Y adherirnos a ese bien para siempre es el fin de nuestro bien. Llámese, si se quiere, prudencia, porque será la adhesión madura al bien y tal adhesión no se romperá; llámese también fortaleza, porque el alma se adherirá fijamente al bien, del que no será arrancada; puede llamarse templanza, porque castísimamente se adherirá al bien, que no admite corrupción; se llamará justicia, porque rectísimamente se adherirá al bien, al que con razón se somete. (4,13) Aún en esta vida, la única virtud es amar lo que se ha de amar. Elegirlo es prudencia. No separarse de ello por molestia alguna es fortaleza; por ningún incentivo, es templanza; por ninguna soberbia, es justicia. ¿Y qué hemos de elegir, para amarlo con preferencia, sino lo mejor que podamos encontrar? Ello es

Dios. Si amando algo, lo anteponemos a Dios o lo igualamos a él, no sabemos amarnos a nosotros mismos; tanto mejor nos irá cuanto más nos apoyemos en aquel, que es mejor que todo. Cuando nos apoyamos en él, avanzamos; no caminamos sino amando. Tanto le tendremos más presente, cuanto mayor fuere el amor con que tendemos a él, porque no se extiende ni recluye en localidades corporales. No se puede ir a él con los pies, sino con las costumbres, pues doquiera está presente y doquiera entero. Y nuestras costumbres suelen juzgarse, no por aquello que uno conoce, sino por aquello que uno ama. Los buenos o malos amores son los que hacen buenas o malas las costumbres (*ep* 155, 3,10ss).

575. Cuando se trata de ejecutar, aceptar, o consumar una buena obra, a veces sabemos y a veces no; a veces gozamos y a veces no. Así nos damos cuenta de que no depende de nuestra facultad, sino del don divino, el deleite, en la buena obra... Y tanto más deleita una buena obra cuanto más amado es Dios, sumo e inmutable bien, autor de todos los bienes (*de pecc mer et rem* II, 17,27).

576. Los que presumían de solas sus fuerzas comprobaron que no podían cumplir sin el divino auxilio (*in Ps* 106, 10).

577. No trabajó san Pablo para recibir la gracia, sino que recibió la gracia para trabajar. Para que se hiciese digno de los premios recibidos, recibió gracia cuando era indigno. No osó arrogarse el propio trabajo; pues habiendo dicho: «*más que todos ellos trabajé*», añadió acto seguido: «*no yo, sino la gracia de Dios conmigo*». ¡Oh, gran preceptor, confesor, y predicador de la gracia! ¿Qué es esto, «*más trabajé*»... *no yo*»? Allí donde se ensalzó un poco la voluntad, allí se despertó al momento la piedad; tembló la propia humildad, porque reconoció su enfermedad (*de gestis Pelag* 14, 36).

578. Cierto, que guardamos los mandamientos, si queremos. Mas como «*tiene que preparar la voluntad el Señor*», es necesario pedirle tanta gracia cuanta necesitamos para obrar espontáneamente. Cierto es que queremos, cuando queremos. Mas Dios hace que queramos bien... Cierto que nosotros obramos cuando obramos. Mas Dios, hace que obremos, dando fuerzas eficaces a nuestra voluntad (*de gratia et liber arb* 16, 32).

579. Nos desprendimos del inmutable gozo, pero no quedamos tan desgajados y divididos de él, que no siguiéramos buscando entre estas cosas mudables y temporales, la verdad, la eternidad, y la felicidad. No queremos morir, ni ser engañados, ni perturbados. Se nos dotó desde arriba con lo que pareció conveniente

para nuestra peregrinación. Por este procedimiento, se nos advirtió que no está aquí lo que buscamos, sino que desde aquí hay que regresar al lugar del que pendemos. Si no pendiésemos de este lugar, ni siquiera lo buscaríamos. Lo primero de que hubo de persuadirnos la conciencia, es de cuánto nos ama Dios. Porque, si desesperásemos, no osaríamos levantarnos a él, y decaeríamos más de nuestra propia fortaleza. También convenía mostrar cuáles nos amó Dios. Porque si nos engreímos por nuestros méritos, nos retiramos más de él, y decaemos también de nuestra fortaleza. Así nos trató de modo que progresásemos más por su fortaleza, y de esta forma en la debilidad de la humildad se perfeccionase la virtud de la caridad. Lo dio a entender David en el salmo que dice: «*lluvia voluntaria derramas, Señor, en tu heredad; y enfermó, pero tú la perfeccionaste*». Quieren que por lluvia voluntaria se entienda la gracia, que no se da por méritos, sino gratuitamente, y por eso se llama gracia. Dios la dio, no porque fuésemos dignos de ella, sino porque quiso. Si conocemos esto, no nos apoyamos en nosotros mismos, lo cual es enfermar. Nos perfecciona él mismo que dijo a san Pablo: «*te basta mi gracia, pues la virtud se perfecciona en la enfermedad*». Había que persuadir al hombre del gran amor que nos tiene Dios y cuáles nos amó; de lo primero, para que no desesperemos; de lo segundo, para que no nos engriamos...; para que por obra de esa fe..., humillados enfermásemos, y enfermos, fuésemos perfeccionados (*de Trin* IV, 1,2).

580. Has de acomodar tus costumbres y vida a los mandamientos de Dios. Precisamente nos los ha dado para que obremos bien. Has de comenzar por el temor de Dios, porque «*el principio de la sabiduría es el temor de Dios*», con el que se doma la humana altivez. Luego, te aplicarás a estudiar lo que oyes a los predicadores y lo que lees en la Sagrada Escritura, procurando no imponer tu criterio en lo que te parece inadmisible o contradictorio...

Una vez que hayas reconocido tu situación humana..., tendrás que clamar al Señor: «*¡Oh, desgraciado de mí! ¿Quién me librará del pecado de esta muerte? La gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor*»... Así irás ascendiendo por las escalas que el Señor ha dispuesto, para que tu vida sea buena en el Señor. Tales escalas están contenidas en las bienaventuranzas...

En tercer lugar, cuando tu debilidad te permita llegar hasta el conocimiento de ti mismo, advertirás tu triste situación; verás esas pesadas cadenas de la mortalidad, que tienes que arrastrar por descender de Adán; verás cuán lejos te encuentras del Señor.

Advertirás en tus miembros una ley que resiste a la ley de tu corazón, y te mantiene prisionero en la ley del pecado. Es la ley de tus miembros, que te obligará a exclamar: «*¡Oh, desventurado de mí! ¿Quién me librará del pecado de esta muerte?*». Entonces, para consolarte, te prometerá la libertad la gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor.

Cuarto. Empiezas ya a desear con mayor fervor y vehemencia el cumplimiento de la justicia. Tu deseo es más violento que el de aquellos que buscan los deleites carnales: gracias a la ayuda divina, en tu afán bulle un ardor más tranquilo y un fuego más seguro. En este cuarto grado de la vida espiritual se multiplican las oraciones fervorosas, para que se les conceda la hartura de la justicia a los que padecen hambre y sed, para que no sólo no resulte molesto el tener que abstenerse de las delicias de la corrupción, sino que por el contrario resulte dulce y deleitable la abstención.

Para conseguir de Dios esto con mayor facilidad, se propone el quinto grado, en el que se aconseja la misericordia, el prestar ayuda a quien se pueda y en lo que se pueda, ya que se pide ayuda al omnipotente para lo que todavía no podemos. El oficio de esta misericordia es doble: «*perdonad, y seréis perdonados; dad, y se os dará*». Esta ocupación vale también para purificar el corazón, y disponerse a poder ver a Dios en cuanto cabe en esta vida...

Entonces viene el sexto grado, que es la purificación del corazón, para dirigir la mirada pura y recta a la luz verdadera, y para no complacernos en nosotros mismos. Porque a Dios hay que amarle gratis, puesto que nada hay por lo que hayamos de servir a Dios. Entonces podremos decir que tocamos la unidad de la suprema e inefable trinidad con nuestra razón en algún modo. Esa es la máxima paz, pues una vez que hemos sido reformados según la imagen del Hijo de Dios, gozamos de la inmutabilidad paternal. En primer lugar: «*bienaventurados los pobres de espíritu*»; he ahí el temor de Dios. «*Bienaventurados los mansos*»; he ahí la piedad dócil. Tercero: «*bienaventurados los que lloran*»; he ahí la conciencia de la propia debilidad. Cuarto: «*bienaventurados los que tienen hambre y sed*»; he ahí la fortaleza para domeñar las pasiones. Quinto: «*bienaventurados los misericordiosos, porque alcanzarán misericordia*»; he ahí la determinación de ayudar al prójimo. Así se llega al grado sexto: «*bienaventurados los limpios de corazón, porque ellos verán a Dios*»; he ahí la pura inteligencia. Después, en el séptimo grado, llegamos a la tranquilidad de la paz, que el mundo no puede dar. Si a las

virtudes cardinales añadimos las teologales, tenemos el número siete... (*ep* 171, A).

581. La temporal economía y medicina de la divina providencia acerca de aquellos que, por el pecado, merecieron la actual mortalidad, se enuncia así: en primer lugar, se pondera la naturaleza e instrucción de cada hombre que nace. La infancia, su primera edad, depende del nutrimento corporal; en cuanto crece, ha de ser olvidada. Sigue la puericia, en la que empezamos a recordar algo. A ésta sigue la adolescencia, a la que la naturaleza permite ya la propagación de la especie y otorga la paternidad. A la adolescencia la recibe la juventud, que ya ejerce ministerios públicos y se doma bajo el gobierno de las leyes; en ella es más urgente la prohibición de pecar y más coercitiva y de sentido servil la pena contra los que pecan; en ella provoca más violentos ímpetus la liviandad en las almas carnales, y multiplica las transgresiones; porque ya no se trata de un simple pecado; no sólo se admite el mal, sino que se admite después de reconocida su prohibición. Después de las fatigas de la juventud, se le concede al hombre maduro alguna paz. De ahí hasta la muerte, transcurre una edad mala y triste, débil y sujeta a enfermedades. Esta es la vida del hombre que vive del cuerpo, y está sujeto a la apetencia de las cosas temporales. Este es el que se llama hombre viejo, exterior y terreno, que alcanza eso que el vulgo llama felicidad en la ciudad terrena bien constituida, ya bajo reyes, príncipes, o leyes, ya bajo las tres cosas a la vez. Porque sin esto no puede haber pueblo bien constituido y gobernado, aunque se trate de ese pueblo que sólo persigue el interés terreno. También ese pueblo tiene sus módulos de belleza.

(26,49) Algunos pertenecen del todo a este tipo de hombre que desde el nacimiento hasta el ocaso de la vida hemos descrito como viejo, exterior, terreno, ya moderado dentro de su esfera, ya desenfrenado según ese mismo módulo de su propia justicia servil. Otros, por necesidad, han de empezar la vida desde ese hombre terreno, pero luego renacen interiormente, y van reprimiendo y amortiguando sus pasiones con creciente vigor espiritual y con nuevos aumentos de sabiduría; se atienen a las leyes celestes, hasta que todo sea restaurado después de la muerte visible. Este se llama el hombre nuevo, interior, y celestial. También él tiene sus distintas edades espirituales a proporción, no de los años, sino de los progresos.

La primera edad transcurre considerando los ejemplos útiles que nos presenta la historia. La segunda, olvida ya lo humano y tiende a lo divino; en ella no se contenta el hombre con dormir

en el regazo de la autoridad humana, sino que avanza hacia la suma e inmutable ley con los pasos de su propia razón. La tercera edad es más confiada; gobierna el apetito carnal con el vigor de la razón, y goza interiormente de cierta tranquilidad que podríamos llamar conyugal, porque el alma se abraza a la mente, y se cubre con el velo del pudor, no para vivir la virtud a la fuerza, sino para renunciar al gusto del pecado, aunque todos se lo permitiesen. La cuarta realiza ese mismo ideal con mayor firmeza y orden; brilla en el varón perfecto. Es apta e idónea para afrontar y quebrantar todas las tempestades y olas de este mundo. La quinta edad es sosegada y por todos conceptos tranquila; vive en la abundancia y riqueza del sereno reino de la suprema e inefable sabiduría. La sexta carece de toda mutación. Es la vida eterna, que llega hasta la perfecta forma, y total olvido de la vida temporal, hasta la forma que fue creada a imagen y semejanza de Dios. La séptima es ya el reposo eterno, la bienaventuranza perpetua que no admite distinción de edades. Como el fin del hombre viejo es la muerte, así el fin del hombre nuevo es la vida eterna (*de vera relig* 26, 48s).

582. Dios, comenzando, hace que queramos; perfeccionando, coopera con nosotros cuando ya queremos. Sin nosotros, hace que queramos; cuando ya queremos, y queremos eficazmente, coopera con nosotros. Si Dios no obrase para que queramos, o no cooperase cuando ya queremos, nada podríamos respecto a las buenas obras de la piedad (*de gratia et liber arb* 17, 33).

583. Nadie comprende o entiende rectamente o prevalece rectamente en el consejo y en la fortaleza, nadie es piadoso con ciencia o sabio con piedad, nadie tema a Dios con temor casto si no recibe el espíritu de sabiduría y entendimiento, de consejo y fortaleza, de ciencia, piedad y temor de Dios; como nadie tiene virtud verdadera, caridad sincera, continencia religiosa, sino el espíritu de virtud, caridad y continencia; del mismo modo, sin el espíritu de fe nadie creerá rectamente y sin el espíritu de oración nadie orará saludablemente. No es que sean muchos los espíritus, sino que «todas estas cosas las obra un mismo Espíritu, que reparte sus dones a cada uno como quiere, porque el Espíritu sopla donde quiere». Aunque hemos de confesar que ayuda de un modo a aquellos donde no habita y de otro a aquellos en quienes habita. Cuando todavía no habita, los ayuda para que sean fieles; cuando habita, ayuda a los que ya son fieles.

(5,19) ¿Cuál es, pues, el mérito del hombre antes de la gracia? ¿Por qué mérito recibirá la gracia, si todo mérito bueno lo produce en nosotros la gracia, y cuando Dios corona nuestros

méritos no corona sino sus dones? Como desde el principio de la fe hemos conseguido misericordia, no porque éramos fieles, sino para que lo fuésemos, del mismo modo, al fin, cuando llegue la vida eterna, nos coronará, como está escrito: «En piedad y misericordia». Por tanto, no en vano cantamos a Dios: «Y su misericordia me prevendrá; y su misericordia me seguirá». La misma vida eterna la alcanzaremos al fin, pero sin fin, y, por tanto, supone méritos precedentes. Mas, puesto que esos méritos que la consiguen no los hemos alcanzado por nuestra suficiencia, esa misma vida eterna se llama gracia, porque se da gratuitamente. Se da por los méritos, pero se dieron antes los méritos por los que se da la vida eterna (*ep* 194, 4,18s).

584. Obramos también nosotros. Pero Dios obra, y nosotros cooperamos, ya que su misericordia nos previene. Nos previene para sanarnos, como nos seguirá para que sanados tengamos vida. Nos previene para que se nos llame; nos seguirá para que seamos coronados; nos previene para que vivamos piadosamente; nos seguirá para que vivamos eternamente. Sin ella nada podemos hacer (*de natura et gratia* 31, 35).

585. Uno me replica: Luego somos movidos, no obramos espontáneamente. Respondo: obras y eres movido al mismo tiempo. Precisamente obras bien porque eres movido por el bien. Porque el Espíritu de Dios, que te mueve, es tu colaborador mientras obras, y ese mismo nombre de colaborador te indica que tú también ejercitas tu propia actividad... Si tú no fueses operador, Dios no sería tu cooperador (*serm* 156, 11,11).

586. Todo viene de Dios. Eso no significa que vivamos sin entusiasmo, dormidos y sin voluntad. Sin cooperación de tu voluntad, no se dará en ti la justicia de Dios. De hecho, esa voluntad no es sino tuya, pero esa justicia no es sino de Dios. Puede darse la justicia de Dios sin tu voluntad, pero no puede darse en ti sin tu voluntad... Eres obra de Dios, no sólo en cuanto eres hombre, sino también en cuanto eres justo. Mejor es sin duda ser justo que ser hombre. Si Dios te hizo hombre, y tú te haces justo, tú te haces algo mejor de lo que te hizo Dios. Dios te hizo sin ti, pues no prestaste tu consentimiento para que te hiciese Dios. ¿Cómo podías consentir si no existías? Pero quien te hizo sin ti no te justifica sin ti... Luego crea al inconsciente, pero justifica al que quiere (*serm* 169, 11,13).

587. «*Os pido,* dice el Apóstol, *que no os entibiéis por causa de mis tribulaciones por vosotros, ya que ellas son vuestra gloria*». Les pide, pues, que no se debiliten. No se lo pediría si

no quisiese excitar la voluntad de ellos... Si no supiese que había en ellos un consentimiento de propia voluntad, si ellos no pudiesen obrar, el Apóstol no dijera: «*pido*»... También sabía que la voluntad del hombre es débil sin la ayuda de Dios. Así, para que no dijeran: «no tenemos albedrío ni voluntad», les dijo «*pido*». Además, para que no dijeran: «el albedrío de nuestra voluntad nos basta», ved lo que les añadió: «*por eso doblo la rodilla ante el Padre de nuestro Señor Jesucristo, de quien toda paternidad es nombrada en el cielo y en la tierra. Para que os dé*»... ¿Os dé qué? Lo que os pido a vosotros, ruego a Dios que os lo dé. Os lo pido a vosotros en atención al albedrío de vuestra voluntad, pero luego pido a Dios que os lo dé por el auxilio de su majestad... (2,2) ... *para que os dé, según las riquezas de su gloria, el ser corroborados en la virtud*». ¿Qué otra cosa es esto que no debilitarse?... Ved lo que pide. Pide a Dios eso mismo que exige a los hombres. Porque para que Dios quiera dar, tú debes acomodar tu voluntad de recibir. ¿Cómo quieres recibir la gracia de la divina bondad, si no abres el seno de la voluntad? «*Os dé*», dice el Apóstol, porque no tenéis, si no os da; «*Os dé ser corroborados en virtud, por el Espíritu suyo*», pues si os diera ser corroborados en virtud, juntamente os dará el no ser debilitados (*serm* 165, 1,1s).

588. ¿Qué significa... «*Hágase tu voluntad*»? Hágase en mí, para que yo no resista a tu voluntad... Se hará la voluntad de Dios en ti, aunque no la hagas tú. Ya sea para tu bien, ya para tu mal, se hará en ti; mas hay que pedir que sea hecha también por ti. ¿Por qué digo: «*sea hecha tu voluntad en el cielo y en la tierra*», y no digo «sea hecha tu voluntad por el cielo y por la tierra? Porque lo que haces tú, lo hace Dios en ti. Nunca haces tú lo que no hace él en ti. A veces hace Dios en ti lo que no es hecho por ti; pero jamás haces algo tú, si no lo hace Dios en ti (*serm* 56, 5,7).

589. Luchas, es manifiesto; por eso serás coronado, porque vencerás. Pero mira quién venció primero. Mira quién te hace luego vencedor. Nosotros, que hemos sido vencidos en nosotros mismos, venceremos en él. Luego te corona porque corona sus dones, no tus méritos (*in Ps* 102, 7).

590. No digas quizá: «lo he merecido y por eso lo he recibido». No pienses que lo has recibido por méritos, pues no lo merecieras si no lo hubieras recibido. La gracia precedió a tu mérito. No viene la gracia del mérito, sino el mérito de la gracia. Si la gracia proviniera del mérito, se trataría de una compra, no de una merced gratuita. «*Por nada,* dice el salmista, *los harás*

salvos»... Nada encuentras en ellos por lo que tengas que salvarlos y, con todo, los salvas. Gratis les das, gratis los salvas. A todos los méritos te adelantas, para que los méritos vengan detrás de tus dones. En efecto, gratis das, gratis salvas, pues nada encuentras por qué salvar, y encuentras mucho por qué condenar (*serm* 169, 2,3).

591. El mismo David hizo votos como si fuese dueño de su potestad, pero ruega a Dios que cumpla lo que él prometió. Es la devoción la que promete, pero es la piedad la que ruega. Nadie presuma cumplir con sus fuerzas lo que prometió. El que te exhorta para que prometas, te ayuda para que cumplas (*in Ps* 131, 3).

592. Dios no quiso que sus santos se gloriasen ni aun de la perseverancia en el bien, como si se debiera a propias fuerzas, sino que quiso que se gloriasen en él. Con ese fin, no sólo les da el auxilio... sin el cual no podrían perseverar aunque quisieran, sino que produce en ellos el querer. El querer, el poder y el perseverar se les da por generosidad de la divina gracia. Porque la voluntad de esos santos es inflamada por el Espíritu Santo hasta el punto de que pueden cumplir. Pueden cumplir, porque quieren de ese modo eficaz. Y quieren de ese modo, porque Dios hace que quieran (*de corrept et gratia* 12, 38).

593. ¡Ayuda, Señor, para que yo haga lo que tu recomiendas, da lo que recomiendas! «*En tu justicia vivifícame*» porque de mi cosecha tengo por qué morir; pero una razón de vivir no la encuentro sino en ti (*in Ps* 118; *serm* 12, 5).

594. De poco me sirve mi propia voluntad, si tú no me conduces al objeto que yo quiero (*in Ps* 118, s. 11,5).

595. Tú, Señor, eres el que me hiciste a mí. No quieras exterminarme. Castiga tan sólo para que yo progrese, no para que desfallezca. Fustiga sólo para espolearme, no para desmenuzarme (*in Ps* 38, 16).

V. VIDA COMO AMOR

596. En el Sinaí se le prohibió al pueblo por el terror acercarse al lugar que en que se daba la ley. En Pentecostés viene el Espíritu Santo sobre aquellos que, congregados en uno, esperaban el cumplimiento de la promesa. Allí obró el dedo de Dios sobre tablas de piedra. Aquí, sobre los corazones humanos. Allí se promulgó exteriormente la ley para aterrar a los justos. Aquí fue dada interiormente para justificarlos. «*No adulterarás, no matarás,*

no codiciarás, y si hay algún otro mandamiento», lo cual está realmente escrito en aquellas tablas... «*en estas palabras se recapitula,* dice, *amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor del prójimo no obra el mal. Mas la plenitud de la ley es la caridad*». Esta ley no está escrita en tablas de piedra, sino «*que está difundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*». Luego la ley de Dios es caridad (*de spir et litt* 17, 29).

597. Hay una gran distancia entre el Viejo y Nuevo Testamento. Allí la ley se escribe en tablas; aquí en los corazones, para que lo que allí aterra exteriormente aquí deleite interiormente, y allí se haga uno prevaricador por la letra que mata, mientras se hace aquí amador por el Espíritu que vivifica. No por eso se ha de decir que Dios ayuda a obrar la justicia y «*obra en nosotros el querer y el obrar por buena voluntad*» por la sola razón de que nos intima desde fuera los preceptos de la justicia; además nos «*da interiormente el incremento, difundiendo la caridad en nuestros corazones, por el Espíritu Santo, que se nos ha dado*» (*de spir et litt* 25, 42).

598. En el A. T. no advertían la gracia latente, como si se hubiese interpuesto un velo. Eso es lo que significa el que los israelitas no pudiesen mirar la cara de Moisés. Trataban de cumplir los mandamientos de Dios por la recompensa terrena y carnal, pero no podían. Porque en realidad no los amaban: lo que amaban era otra cosa. Aquéllas no eran obras de voluntarios, sino carga de forzados. Mas cuando esos mismos mandamientos se aman más que el oro y las piedras preciosas, toda recompensa terrena es vil en comparación con los mismos mandamientos. Por ninguna parte se pueden comparar cualesquiera otros bienes del hombre con aquellos por los que el mismo hombre se hace bueno (*in Ps* 118, s. 26,8).

599. «*Porque nosotros,* dice el Apóstol, *somos templos de Dios, por lo cual dice Dios: inhabitaré en ellos y me pasearé...*» Se pasea dentro de nosotros la presencia de la majestad, si encuentra en nosotros la anchura de la caridad... Si nos dilatamos, se pasea Dios dentro de nosotros. Mas el que nos dilatemos es obra ya del mismo Dios. Si hace sitio esa caridad que no conoce estrecheces, Dios se hace anchura en nosotros. Por eso dijo el mismo Apóstol: «*La caridad de Dios se ha derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*». Por razón de esta anchura se pasea dentro de nosotros Dios (*serm* 163, 1,1).

600. La dilatación del corazón es la delectación en la justicia. Ella es don de Dios, no para que nos encojamos por el temor

de la pena, sino para prometer esa anchura suya, diciendo: «*Habitaré en ellos, y me pasearé*». ¡Cuánta anchura ha de haber donde Dios se pasea! En esta anchura «*se difunde la caridad en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha dado*» (*in Ps* 118, s. 10,6).

601. Se ha de amar la justicia: y en esa justicia que se ha de amar hay grados para los que van progresando. El primero es que al amor de la justicia no se antepongan los deleites... Que entre todos los objetos que deleitan te deleite más la justicia. No quiero decir que no te deleite lo demás, sino que te deleite más ella... Te ha de satisfacer la justicia de modo que sobrepuje aún las lícitas delectaciones. A ese placer, con el que lícitamente te deleitas, has de anteponer la justicia... (3,3) Tienes dos siervos, uno físicamente deforme; otro, hermosísimo. Pero el deforme es fiel, y el otro es infiel... Preguntaste a los ojos de la carne y ¿qué te contestaron? Este es hermoso, aquél deforme. Rechazaste el testimonio de los ojos. Levantaste los ojos del corazón al siervo fiel y al infiel; a aquél le hallas deforme y a éste hermoso de cuerpo. Pero reaccionaste y dijiste: ¿hay cosa más bella que la fidelidad? ¿Hay cosa más deforme que la infidelidad?

(4,4) ... Si tienes sentidos interiores, todos esos sentidos se deleitan con el placer de la justicia. Si tienes ojos interiores, mira al fulgor de la justicia: «*Porque en ti está la fuente de la vida, y en tu resplandor veréis resplandor*»... Igualmente, si tienes oídos interiores, oye la voz de la justicia; tales oídos buscaba el que decía: «*Quien tiene oídos para oír, oiga*». Si tienes olfato interior, oye al Apóstol: «*Buen olor de Cristo somos para Dios en todo lugar*». Si tienes gusto interior, escucha: «*Gustad y ved cuán suave es el Señor*». Si tienes tacto interior, atiende a lo que la esposa canta, refiriéndose al esposo: «*Su izquierda bajo mi cabeza, y con su diestra me abrazará*»...

(6,7) ... Sopesa la justicia y la iniquidad. ¿Acaso es hoy para ti tan digna la justicia, como fue digna en la vida pasada la iniquidad? ¿Se ha de amar a la una como se amó a la otra? De ninguna manera, pero ¡ojalá se la amase tanto!... En la iniquidad seguiste el placer, en la justicia tolera el dolor... Dame una justicia hermosa, dame la hermosura de la justicia. Salga al medio, muéstrese a los ojos del corazón, inspire fervor a sus amadores. Ya te dice: «¿quieres gozar de mí? Desprecia cualquiera otra cosa que te deleite; despréciala por mí. Ya la despreciaste, pero aun eso es poco para ella... Poco es que desprecies lo que te deleitaba; desprecia ahora también todo lo que te espantaba. Desprecia las cárceles, las cadenas, el potro, los tormentos, la

muerte. ¿Lo superaste todo? Ya me encontraste». En ambos grados mostraos amadores de la justicia (*serm* 159, 2,2ss).

602. ¿Qué significan esas leyes de Dios, escritas por él en nuestro corazón, sino la presencia del Espíritu Santo, que es el dedo de Dios? Por esa presencia se difunde la caridad en nuestros corazones, y esa caridad es la plenitud de la ley y el fin del precepto (*de spir et litt* 21, 36).

603. Nada hay más excelente que este don de Dios. El sólo es el que pone división entre los hijos del reino eterno y los hijos de la eterna perdición. El Espíritu Santo da también otros dones, pero sin caridad nada aprovechan. Luego si no se le da a uno el Espíritu Santo, para que ame a Dios y al prójimo, ese tal no pasa de la mano siniestra a la diestra. Y el Espíritu Santo se llama don por esa dilección. Quien no la tuviere, aunque hable en las lenguas de los hombres y de los ángeles, es un bronce que suena y un címbalo que vibra: «*Y si tuviere profecía, y supiere todos los misterios y toda la ciencia, y si tuviera toda la fe hasta transportar las montañas, nada es; y si distribuyere toda su posesión, y entregara su cuerpo a la hoguera, nada le aprovecha*»... Dilección y caridad, son dos nombres de la misma realidad. Si la tiene el que no habla idiomas, ni profetiza, ni comprende los misterios, ni la ciencia, ni distribuye su hacienda a los pobres, porque no tiene que distribuir o se lo impide alguna necesidad, ni entrega su cuerpo a las llamas, mientras no haya necesidad de tales padecimientos, este tal llega al reino. A la misma fe no la hace útil sino la caridad, porque sin la caridad puede la fe estar pero no aprovechar (*de Trin* XV, 18,32).

604. A la fe sucederá la visión. A la esperanza sucederá la bienaventuranza, a la que hemos de llegar. Pero, mientras cesan las otras dos virtudes, la caridad no hará sino crecer. Si con sólo creer ya amamos lo que no vemos, ¿cuánto más amaremos cuando comencemos a ver? Y si con sólo esperar, amamos lo que aún no alcanzamos, ¿cuánto más amaremos cuando lo hubiéremos alcanzado? Esta diferencia hay entre las cosas temporales y las eternas. La cosa temporal se ama con exceso antes de poseerla, pero se desprecia en cuanto llega; porque no satisface al alma, cuyo término verdadero y cierto es la eternidad. En cambio, lo eterno se ama con mayor ardor cuando se posee que cuando se desea, ya que ningún amador puede superar con su imaginación a la realidad. Luego no podrá sentirse decepcionado cuando alcance, sino que por mucho que haya imaginado antes de venir el objeto, hallará más cuando llegare (*de doctr christ* I, 38,42).

605. Sígnense todos con la señal de la cruz de Cristo. Respondan todos «amén». Canten todos «aleluya». Bautícense todos, entren todos en la Iglesia, levanten las paredes de las basílicas. Hagan lo que hagan, no se distinguen los hijos de Dios de los hijos del demonio, sino sólo por la caridad... Ten todo lo que quieras; si esto sólo no tienes, de nada te aprovecha lo demás. Si no tienes lo demás, ten esto y cumplirás la ley (*in ep Joh* 5, 7).

606. En la tierra de los vivos es donde debemos tener la raíz. La raíz está en lo oculto. Pueden verse los frutos, pero no la raíz. Nuestra raíz es la caridad, nuestros frutos las obras. Es menester que tus obras procedan de la caridad, y entonces está tu raíz en la tierra de los vivientes (*in Ps* 51, 12).

607. A veces... los vicios manifiestos son vencidos por otros ocultos. Parecen virtudes y, sin embargo, reina en ellos soberbia y cierto afán dañado de agradarse a sí mismo. Hemos de pensar que los vicios sólo son vencidos cuando los ha subyugado el amor de Dios. Ese amor no lo da sino el mismo Señor, ni lo da de otro modo sino por el mediador entre Dios y los hombres, el hombre Cristo Jesús que se hizo partícipe de nuestra mortalidad para hacernos participantes de su divinidad (*de civ Dei* XXI, 16).

608. Se suponen como ligeros los preceptos. Por eso aquel para quien son pesados, entiende que aún no ha recibido el don que hace leves los mandamientos. Nadie se imagine que los cumple, mientras obre de modo que le resulten pesados, porque «*dadivosos alegres quiere el Señor*». Pero tampoco se desmoraliza por desesperanza, cuando le resultan graves, sino hágase fuerza para llamar, buscar y pedir (*de perfect iust hom* 10, 21).

609. La caridad incoada es una justicia incoada. La caridad crecida es una justicia crecida; la caridad grande es una gran justicia; la perfecta caridad es una perfecta justicia (*de natura et gratia* 70, 84).

610. Pregunta cuánto has progresado en caridad; veamos lo que te responde tu corazón. Así sabrás la medida de tu aprovechamiento... (9) ... cuanto crece en ti el amor, tanto crece la hermosura, ya que la caridad es la hermosura del amor... (*in ep Joh* 9, 2ss).

611. Todas nuestras buenas obras son una obra de caridad, «*pues la plenitud de la ley es la caridad*»... El fin del precepto es la *caridad del corazón bueno, conciencia buena y fe no fingida; esa fe, que obra por la caridad, es una buena obra en la cual están todas* (*in Ps* 89, 17).

612. Ama y haz lo que quieras; si callas, calla por amor; si clamas, clama por amor; si corriges, corrige por amor; si perdonas, perdona por amor; si está dentro la raíz del amor, no podrá salir de esa raíz sino el bien (*in ep Joh* 7, 8).

VI. AMOR COMO PASION

613. Para que no pienses demasiado en las obras de la fe, añade la esperanza y la caridad, y no pienses más en lo que obras. La caridad no podrá estar ociosa. Todo lo bueno y hasta lo malo que hacemos, lo ejecuta el amor. Búscame un amor ocioso e inoperante. Las torpezas, adulterios, homicidios, delitos, todas las injurias, ¿no las ejecuta el amor? Purifica, pues, tu amor. Lleva hacia el huerto el agua que se va a perder a la cloaca. Los ímpetus que tenías para el mundo, tenlos para el artífice del mundo. ¿Acaso se os dice: no améis nada? Amad, pero ved lo que habéis de amar. El amor de Dios y del prójimo se llama caridad. El amor del siglo se llama concupiscencia. Refrena la concupiscencia, excita la caridad (*in Ps* 31, e. 2,5).

614. ¿Quién es el que vive sin aficiones? ¿Pensáis hermanos que los que aman, temen a Dios y le adoran, no tienen aficiones? ¿Realmente pensaréis así? ¿Osaréis pensar que tenga aficionados la pintura, el teatro, la caza, la cetrería, la pesca, y no los vayan a tener las obras de Dios? ¿No va a provocar la meditación de Dios ciertas aficiones interiores, cuando se contempla el mundo, y se pone ante los ojos el espectáculo de la naturaleza, y en las criaturas se busca el artífice, y nunca se le encuentra displicente sino en sumo grado complaciente? (*in Ps* 76, 14).

615. Si algunos, con tanto más desaforada cuanto extraña vanidad, llegan a amar en sí mismos el no sentirse levantados o excitados, doblegados o inclinados por ningún afecto, en ese caso llegan más bien a despojarse de su humanidad que a conseguir verdadera tranquilidad. La dureza no es rectitud, ni es salud la insensibilidad (*de civ Dei* XIV, 9,6).

616. La salud no tiene enfermedad, pero cuando se toca y se causa molestia en el cuerpo, éste siente dolor. La parálisis, en cambio, no produce dolor; perdió el sentido del dolor, y tanto más insensible es cuanto más grave y maligna. Igualmente la inmortalidad no duele; porque toda corrupción ha sido consumida, y «*lo corruptible se ha revestido ya de incorrupción, y lo mortal se ha revestido de inmortalidad*». No hay, pues, dolor ni en el

cuerpo inmortal ni en el paralítico. Pero no vaya por eso a creerse inmortal el paralítico. Está más cerca de la inmortalidad la salud doliente que la insensibilidad del inerte. Encuentras a un hombre soberbio con una hinchazón exagerada. Se ha sugestionado y convencido de que no teme nada. ¿Piensas que es más fuerte que el que dijo: «*fuera hay lucha; dentro, temores*»? ¿O más fuerte que nuestra misma cabeza, el Señor Dios nuestro, que dijo: «*¿triste está mi alma hasta la muerte*»? No es más fuerte ese estoico. No te jactes de su insensibilidad, porque no estás revestido de inmortalidad, sino falto de sentido. Pero tú conserva en el alma el afecto, pues fueron reprendidos los que vivieron sin afecciones. Y en cuanto al sentido de la salud, repite: «*¿quién enferma, y no enfermo yo?, ¿quién es escandalizado, y no me abraso yo?*» (*in Ps* 55, 6).

617. Hagamos conmemoración de aquel varón, atleta de Cristo, enseñado por él, ungido por él, crucificado en él, glorioso en él, que en el teatro de este mundo fue espectáculo de los ángeles y de los hombres; que peleó legítimamente un gran combate; «*que se lanzó a la palma de la celeste vocación*». Con los ojos de la fe le vemos de buen grado «*gozar con los que gozan, llorar con los que lloran*». Fuera encuentra lucha, dentro temores; desea disolverse y estar con Cristo. Anhela ver a los romanos, para lograr algún fruto entre ellos como entre los otros gentiles. Siente emulación por los corintios, y en la misma emulación teme que sus mentes se aparten del deseo casto de Cristo, porque ignorando la justicia de Dios y queriendo establecer la propia, no se sometían a la de Dios. Manifestó no sólo su dolor, sino también su luto a algunos que antes pecaron y no hicieron penitencia por sus torpezas y fornicaciones. Si todos estos movimientos y afectos, que son buenos por el amor y que viven de la caridad, se han de llamar vicios, entonces ya podemos dejar tranquilamente que los verdaderos vicios se llamen virtudes (*de civ Dei* XIV, 9, 2 y 3).

618. El amor inmundo abrasa el alma y, siendo ella perecedera, la arrastra a codiciar lo terreno y lo caduco, la precipita en la sima, y la sumerge en el abismo. De la misma suerte el amor santo eleva hacia lo celestial, inflama y levanta hacia lo eterno, excita el alma hacia lo permanente e inmortal, y desde lo profundo del infierno la levanta al cielo. Todo amor tiene su fuerza, no puede estar ocioso en el alma del amante; menester es que empuje. ¿Quieres saber qué clase de amor es? Mira a dónde lleva. No os amonestamos a que no améis; os amonestamos, eso sí, a que no améis al mundo, para que améis de buen grado al que

hizo el mundo. El alma encadenada por el amor terreno, tiene como un aglutinante en las plumas; no puede volar. Mas una vez purificada de las aficiones torpes del siglo, extiende las plumas y libera ambas alas de todo impedimento, es decir, los dos preceptos del amor a Dios y al prójimo, y en seguida vuela. ¿Adónde ascenderá volando, sino hacia Dios, pues asciende amando? Mas antes de que lo logre, gime en la tierra, si ya siente deseos de volar, y dice: «*¿quién me dará alas como de paloma y volaré y descansaré?*»... Desde en medio de los escándalos, desde la convivencia con los malos, desde la paja con que están mezclados los granos, quiere volar a donde no sufrirá la compañía de los inicuos, sino que vivirá en la santa sociedad de los ángeles, ciudadanos en la eterna Jerusalén (*in Ps* 121, 1).

619. Y si preguntares: ¿cuándo me saciaré? Porque ahora no me sacio; dondequiera que me vuelva, me hastía lo que logro, aunque cuando lo deseaba me haya inflamado. Todas las cosas que amo mientras no las poseo, las desdeño en cuanto las poseo. ¿Qué será suficiente para saciarme?... (10) ... no me saciaré de lo mortal, no me saciaré de lo temporal; deme el Señor algún bien eterno, concédame algún objeto eterno... Y Dios quiere darlo por su parte; pero no lo da sino al que lo pide, porque no lo dará sino a quien ha de recibirlo... Yo sé qué bien suyo he de desear; veo qué bien me bastará. Lo veo en la forma del apóstol Felipe: «*muéstranos,* dice, *al Padre y ya nos basta*» (*in Ps* 102, 9s).

620. Acongójese nuestro corazón y clamemos. ¿Por qué se ha de acongojar nuestro corazón? No por estas cosas que padecen aquí también los malos, por ejemplo, porque padecen daño. Si por eso se acongoja el corazón, ceniza es. Perdiste a no sé quién de los tuyos por permisión de Dios; si por eso se acongoja tu corazón ¿qué gran virtud es la tuya? Por eso también se acongoja el corazón de los infieles, porque también padecen estas cosas los que no creyeron en Cristo. ¿Por qué se ha de acongojar el corazón del cristiano? Porque peregrina en Cristo. Porque peregrina y desea la patria. Si por eso se acongoja tu corazón, gemirás, aunque seas feliz según el mundo. Y si todas las prosperidades se diesen cita en ti y por todas partes te sonriese el mundo, tú gemirás porque te reconoces peregrino; sientes quizá que ya posees la felicidad de los necios, pero no según la promesa de Cristo. Buscándola gimes; buscándola anhelas; buscándola asciendes y ascendiendo cantas (*in Ps* 122, 2).

621. Ese deseo tuyo es tu oración. Y si el deseo es continuo, continua es la oración... Hay otra oración interior sin interrupción, que es el deseo. Hagas lo que hagas, si deseas aquel sábado,

no interrumpas el orar. Si no quieres interrumpir el orar, no interrumpas el desear. Tu continuo deseo es tu continua voluntad. Callarás, si dejares de amar... El frío de la caridad es el silencio del amor. En cambio, el ardor de la caridad es el clamor del amor. Si permanece siempre viva la caridad, clamas siempre. Si siempre clamas, siempre deseas. Si deseas, evocas el reposo de aquel sábado celestial (*in Ps* 37, 14).

VII. AMOR TORRENCIAL

622. Para que recibiéramos el amor con que amamos... fuimos amados cuando no lo teníamos... No tendríamos con que amar a Dios si no tomásemos de él el amor, porque nos amó antes. ¿Y qué bien haríamos si no amáramos? (*de gratia Xi* 26, 27).

623. El amor de gozar de cualesquiera criatura sin el amor del Creador no viene de Dios. Mas el amor de Dios, por el que se llega a Dios, no viene sino de Dios Padre por Jesucristo con el Espíritu Santo. Por ese amor del Creador usa bien aún de las criaturas el cristiano (*contra Jul* IV, 3,33).

624. Hay amor de las criaturas y amor del Creador, es decir, de la naturaleza mudable y de la verdad invariable. Luego se ama por concupiscencia o por caridad. No es que no se haya de amar a la criatura; sino que si ese amor se refiere al Creador, ya no será concupiscencia, sino caridad. Porque es concupiscencia cuando la criatura es amada por sí misma... En este caso no ayuda al que la utiliza, sino que corrompe al que la goza. Luego cuando se trata de una criatura igual o inferior a nosotros, de la inferior hemos de usar con relación a Dios, de la igual hemos de gozar, pero en Dios. Debes gozar de ti mismo, pero no en ti mismo, sino en aquel que te hizo. Lo mismo se dirá de aquel prójimo a quien amas como a ti mismo. Gocemos, pues, de nosotros y de los hermanos del Señor, y no osemos desprendernos, y como desatarnos y lanzarnos hacia abajo, hacia nosotros mismos desde la altura (*de Trin* IX, 7,13).

625. Esta es la general... fornicación del alma que todo lo contiene en sí. Por ese pecado no se adhiere a Dios, mientras se adhiere al mundo. Y si el hombre mundano, que se adhiere al mundo, se aleja de Dios, fornicando lejos de él, peca contra el propio cuerpo, por la concupiscencia hacia lo temporal y lo carnal, por su sentido y prudencia carnales, es el alma humana arrastrada y destrozada, sirviendo a la criatura en vez del Señor que es ben-

dito por siempre... (4) ... Unicamente por el sentido de la carnal y general concupiscencia fornica el alma en todas las cosas lejos de Dios. Vive como atada y dominada por los deleites y los deseos corporales y temporales. Peca contra el propio cuerpo, pues al servir en todo a su concupiscencia, es oprimida por el mundo y alejada de Dios... Luego ese amor del mundo, que contiene en sí la general concupiscencia del mundo, es general fornicación. Por ella se peca contra el propio cuerpo, porque el alma humana sirve sin cesar a todos los deleites y deseos corporales, visibles y temporales y queda desolada y abandonada por el Creador de todas las cosas (*serm* 162, 3s).

626. El demonio no seduce o arrastra a uno, si no le encuentra ya semejante a sí mismo por alguna parte. Encuentra a alguno que codicia algo y esa codicia abre la puerta a la sugestión y al asalto del diablo. Encuentra a alguno que teme algo; le aconseja que huya de aquello que ha descubierto que teme el desgraciado; aconséjale que adquiera aquello que codicia. Por estas dos puertas de la codicia y del temor es por donde entra el diablo (*serm* 32, 11).

627. Nada ordena la Escritura sino la caridad. Nada reprende sino la concupiscencia. De este modo informa las costumbres de los hombres... (16) Llamo caridad al movimiento del alma para gozar de Dios. Llamo concupiscencia al movimiento para gozar de sí y del prójimo y de cualquier cuerpo no por Dios... Cuanto más se destruye el reino de la concupiscencia, tanto más se aumenta el de la caridad (*de doctr christ* III, 10,15).

628. Hay unas cosas de las que se ha de gozar, otras de las que se ha de usar y otras que se han de gozar y utilizar. Aquellas que se han de gozar, nos hacen bienaventurados; aquellas de que se ha de usar, nos ayudan a tender a la bienaventuranza y nos sirven de apoyo para que podamos llegar a las que nos hacen bienaventurados y adherirnos a ellas.

Nosotros gozamos y utilizamos las cosas, colocados entre ambos extremos. Si quisiéramos gozar de aquellas de que hemos de usar, sobreviene la interrupción en nuestra carrera y a veces la desviación, de modo que estorbados por el amor de las cosas inferiores, nos retrasamos o nos desviamos y desanimamos respecto a la consecución de aquellos otros bienes de que se ha de gozar. (4.4) Gozar es adherirse por amor a una cosa por razón de la misma cosa; en cambio, usar es referir esto de que tenemos que hacer uso a la obtención de aquello otro que amamos, aunque también esto haya que amarlo (*de doctr christ* I, 3s).

629. Esta es la suma recompensa, que gocemos de Dios y nos gocemos recíprocamente en él todos los que gozamos de él... (33,37) Cuando gozas de un hombre en Dios, gozas más bien de Dios que del hombre, pues gozas de aquel que te hace feliz; un día te gozarás de haber llegado a aquel en quien pones la esperanza para encontrarle. Por eso dice san Pablo a Filemón: «*Así yo gozaré de ti en el Señor*», pues si no añadiese «*en el Señor*» y dijese sólo «*gozaré de ti*» hubiese puesto en él la esperanza de su felicidad. Aunque también se llama vulgarmente gozar, el usar con delectación. Porque cuando está presente lo que se ama, es necesario que traiga consigo delectación. Si trasciendes la delectación y la refieres al objeto en quien te has de detener, se dirá vulgarmente que gozas; pero si te adhieres a ella y permanecieres, poniendo en ella el fin de tu alegría, entonces se dirá que gozas verdadera y propiamente. Eso no lo has de hacer sino en la Trinidad, es decir, en el sumo e inmutable bien (*de doctr christ* I, 32,35ss).

630. Es óptimo el hombre cuando toda su vida se orienta hacia la vida inmutable y se adhiere a ella con todo su afecto. Mas si se ama a sí mismo por sí mismo, no se refiere a Dios; se vuelve hacia sí mismo, no se vuelve hacia un ser inmutable. Por eso goza de sí con algún defecto. Es mejor el hombre cuando en entero se adhiere y se ciñe al inmutable bien, que cuando se desprende y resbala hacia sí mismo. Luego si no te debes amar a ti mismo por ti, sino por aquel en quien está el fin de tu amor, no se enfade nadie si le amas a él por Dios. Porque tal ha sido establecida por Dios la ley del amor «*amarás,* dice, *al prójimo como a ti mismo,* a Dios, en cambio, *con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu mente*», para que todos tus pensamientos y toda tu vida queden ocupados y no haya lugar como para poder gozar de otro objeto. Cualquiera otro ser que venga a las mientes para ser amado, ha de ser arrebatado en la misma dirección que sigue todo el torrente impetuoso del amor. Luego, quien ama rectamente al prójimo, debe tratar de que también él ame a Dios con todo su corazón, con toda su alma, con toda su mente. Amándole como a sí mismo, refiere todo el amor propio y el ajeno a aquella dilección de Dios que no permite que se extravase y pierda ningún arroyuelo que disminuya el torrente (*de doctr christ* I, 22,21).

631. Es invitada a reintegrarse en su propio seno el alma que iba lejos de sí. Según se iba alejando de sí, se iba también alejando de su Señor. Se había contemplado a sí misma, se había complacido, se había aficionado a su autarquía. Se retiró de Dios,

y no pudo permanecer en sí. Arrancada de sí misma, arrojada de sí misma, comienza a resbalar hacia lo exterior. Ama al mundo, ama lo temporal, ama lo terreno. Al amarse a sí misma, desdeñando al Hacedor, ya viene a menos. Decae, amando lo que es menos. Y cierto que menos es ella que Dios; mucho menos, y tanto menos cuanto es menos la hechura que el Hacedor. Luego había que amar a Dios. Se ha de amar a Dios de modo que, si es posible, nos olvidemos de nosotros mismos. ¿Cuál es, pues, este tránsito? El alma se había empezado a olvidar a sí misma cuando empezó a amar al mundo. Olvídese ahora otra vez, pero por amor al artífice del mundo (*serm* 142, 3,3).

632. Me complace que el trabajo de mis estudios te agrade... Y mucho más el reconocer que tu alma alienta con la caridad de la eternidad y de la verdad y con el afecto de la misma caridad hacia aquella divina y celeste república, cuyo Rey es Cristo y en la cual exclusivamente se ha de vivir siempre y bienaventuradamente. Comprendo que tu alma está férvida, y la veo cercana y la abrazo amorosa. De aquí mana igualmente la verdadera amistad, que no se mide por intereses temporales, sino que se estima por amor gratuito. Nadie puede ser con verdad amigo del hombre si no lo es primero de la misma verdad; y si la amistad no es gratuita, no existe en modo alguno (*ep* 155, 1,1).

633. ¡Cómo! ¿Entre los hombres no debe haber ningún vínculo de amor? Por el contrario, debe haberlo. Es más, no se puede creer que exista preparación más segura para el amor de Dios que la caridad del hombre al hombre (*de mor Eccl* I, 26,48).

634. Feliz, Dios mío, el que te ama a ti, y al amigo en ti, y al enemigo por ti. No pierde ningún ser querido aquel hombre para quien todos son queridos en el Señor, que jamás se pierde (*Conf* IV, 9,14).

635. Mientras está el hombre en este cuerpo mortal, peregrina lejos del Señor. Camina por fe y no por visión; por eso toda paz del cuerpo, o del alma, o de ambos, la refiere el hombre a aquella paz del Dios inmortal. De ese modo su obediencia es ordenada en la fe bajo la ley eterna. Ahora bien, Dios maestro enseña dos mandamientos principales, el amor de Dios y el amor del prójimo. En ellos encuentra el hombre tres objetos que amar, Dios, sí mismo y el prójimo. El que ama a Dios, no yerra al amarse a sí. Luego se sigue de aquí que debe preocuparse del prójimo para amar a Dios, pues éste le mandó que le ame como a sí mismo... Por eso, el hombre ha de querer ser socorrido por el prójimo, si por ventura lo necesitase. Y por eso estará pacífico,

en lo que de él depende, con todo hombre en paz humana (*de civ Dei* XIX, 14).

636. Entended, hermanos, que esta distancia es del corazón, no del cuerpo. Porque acontece que quien con el cuerpo está lejos de ti, está unido a ti, si ama lo mismo que amas tú. Pero acontece muchas veces también, que el que está junto a ti ama al mundo, mientras tú amas a Dios, y en este caso está lejos de ti (*in Ps* 55, 2).

637. El amor es fuerte, hermanos, el amor es fuerte. ¿Queréis saber cuán fuerte es el amor? Quien, por alguna obligación, no pudiere cumplir lo que Dios manda, ame aquello que manda, y con eso ya cumple... Pongo por ejemplo, si está casado y no puede despedir a su mujer, es preciso que obedezca al Apóstol que dice: «*El marido pague el débito a la mujer*» y «*Si estás unido a mujer, no busques la libertad*»; le viene a la mente que es mejor aquella vida de la que dice el Apóstol: «*Quisiera que todos fueran como yo*»; se pone a pensar en aquellos que ya viven en la continencia, y los ama; de ese modo cumple en ellos lo que no puede cumplir en sí mismo (*in Ps* 121, 10).

638. He aquí el resumen de todo lo que hemos dicho... entender que el fin de la ley, y de todas las Escrituras Divinas, es el amor de aquella realidad que se ha de gozar, y el amor de aquellas almas que pueden con nosotros gozar de aquella realidad; porque para amarse a sí mismo no se necesita precepto (*de doctr christ* I, 35,39).

639. Sólo sabe amarse a sí mismo el que ama a Dios... (26,46) Saludablemente te amas a ti mismo, si amas a Dios más que a ti mismo. Y lo que haces contigo has de hacerlo con el prójimo. Has de procurar que también él ame a Dios con perfecto amor (*de mor Eccl* I, 26,48s).

640. El precio del trigo es tu moneda. El precio del campo es tu plata. El precio de tus alhajas es tu oro. El precio de la caridad eres tú. Buscas, pues, medios para adquirir el huerto, y encuentras un medio. Mas si quieres tener caridad, búscate a ti mismo y encuéntrate. ¿Por qué temes darte? ¿Temes acaso consumirte? Por el contrario, si no te dieres, te pierdes... «*Dame, hijo, tu corazón*»... Mal iba el corazón cuando era tuyo, cuando era para ti... Sea para mí, y no se perderá para ti... Te reclama a ti íntegro tu Hacedor... (5,8) Por eso te amas a ti, porque amas a Dios con toda tu persona. ¿Piensas que beneficia a Dios el que tú le ames? ¿Piensas que porque tú ames a Dios, se le añade a él algo? ¿Y piensas que, si no le amas, tendrá menos él?,

cuando le amas, te beneficias tú; mas tú te emplazas allí donde no perecerás (*serm* 34, 4,7s).

641. El amor de Dios es el primero en el orden del mandato, pero el amor del prójimo es el primero en la ejecución... Tú no ves a Dios, pero amando al prójimo mereces gozar de ese Dios a quien tienes que ver. Amando al prójimo, purifícase el ojo con que tienes que ver a Dios... Ama al prójimo. Pero considera en ti mismo por qué amas al prójimo. Por esa industria en cierto modo verás a Dios (*in Joh* 17, 8).

642. Nadie diga: «No sé qué es lo que debo amar». Ame al hermano y ame al mismo amor. Porque mejor conocerá ese amor suyo con que ama que al hermano amado. He ahí que ya puede serle Dios más conocido que el hermano. Es mucho más conocido, porque le está más presente. Es más conocido, porque le está más interior. Es más conocido, porque es más cierto. Abraza a Dios que es más amado, y abraza a Dios con el amor. Ese es el amor que reúne, mediante el vínculo de la santidad, a todos los ángeles buenos y a todos los siervos de Dios. Y a nosotros y a ellos nos reúne recíprocamente, y nos subordina a sí. Cuanto más sanos estemos del tumor de la soberbia, tanto más llenos estamos de amor. ¿Y de qué está lleno, sino de Dios, el que está lleno de amor? «*Quien no ama no conoce a Dios, porque Dios es amor*». Ese proceso patentiza que la fraterna dilección —pues fraterna es la dilección con que nos amamos recíprocamente— no sólo proviene de Dios, sino que es Dios... Por eso se dice un poco después: «*No puede amar a Dios, a quien no ve, el que no ama al prójimo, a quien ve*»... Al hermano le ve con vista humana; a Dios, no. Pero si a ese, a quien ve con vista humana, le ama con espiritual caridad, verá a Dios que es la misma caridad. Le verá con la vista interior con la que puede ser visto (*de Trin* VIII, 8,12).

643. Oso decir... Consideremos por lo inferior lo que pasa en lo superior. Un lascivo e impúdico ama a una mujer bellísima. Le mueve la hermosura del cuerpo, pero busca la correspondencia del amor. Si, por ejemplo, oye que ella le odia, ¿acaso no se enfría todo el ardor e ímpetu que sentía por la forma egregia? ¿Acaso no se vuelve, y se desprende en cierto modo de su deseo? Se ofende, y empieza también él a aborrecer lo que antes amaba. ¿Acaso se ha mudado la forma? ¿Acaso no está allí todo lo que le atraía? Allí está y, sin embargo, comprobamos que mientras el amor ardía frente a la forma patente, exigía del corazón de la amada una correspondencia latente. En cambio el amante, si descubre que es correspondido, ¡cómo se enardece con mayor vehe-

mencia! ¡Ella le ve a él y él a ella!; ninguno ve el amor y, sin embargo, el amor es amado sin ser visto... (3,5) ... no ves a Dios, ámale y con eso le posees, ... amadme y me poseeréis, porque no podríais amar si no me poseyerais (*serm* 34, 2,4s).

644. ¿Qué amas cuando amas la caridad? Si amas, ¿por qué amas? Viene a ti la caridad, la conoces y la ves. No se ve en lugar, ni se busca con los ojos corporales, para que sea amada con mayor vehemencia. No se oye su voz, cuando viene a ti, no se hace notar por el andar. ¿Acaso sentiste por tu corazón los pasos de la caridad que paseaba? ¿Pues, qué es? ¿De dónde viene esa realidad que ya está en ti, y no es percibida por ti? Aprende así a amar a Dios (*serm* 23, 13).

645. Cuando se trata de la caridad de los amigos, yo me arrojo por entero y con facilidad, lo confieso, especialmente cuando me siento fatigado por los escándalos del mundo. En la caridad descanso sin preocupación alguna, porque en ella siento que está Dios, en quien seguro me arrojo y en quien seguro descanso; no teme esta tranquilidad mía, ese mañana incierto de la humana fragilidad, que me hizo gemir poco ha... Cuando siento a un hombre que arde con cristiana caridad, y le siento convertido en amigo mío fiel por la caridad, le confío todos mis consejos y pensamientos. Pero no los confío a un hombre, sino a aquel en el cual el amigo permanece, para ser tal cual es (*ep* 73, 10).

646. Agradémonos mutuamente, no sólo en la caridad, sino también en la libertad de la amistad, para que no me calles tú a mí, ni yo te calle a ti, lo que cause extrañeza en nuestras cartas respectivas. Hablemos con aquel ánimo que en la fraterna dilección no desagrada a Dios. Y si piensas que eso no puede verificarse en nosotros sin ofensa de la misma caridad, abandonemos el pleito. Porque la caridad, que yo quisiera tener contigo, es sin duda un tesoro superior. Aunque una caridad menor es siempre mejor que la ausencia total de la misma (*ep* 82, 5,36).

647. «*Si alguien te abofeteare la mejilla derecha, ofrécele también la izquierda*»... (13) Estos preceptos pertenecen más bien a la disposición del corazón, que se mantiene dentro, que a la obra que se ejecuta fuera. En el secreto del ánimo se ha de conservar la paciencia con la benevolencia, y en lo manifiesto se ha de ejecutar aquello que probablemente beneficiará a los mismos ofensores; pues debemos querer su bien. Vemos que el mismo Señor Jesús, ejemplo singular de paciencia, al ser abofeteado su rostro, respondió: «*Si mal hablé, demuestra el mal; pero si bien, ¿por qué me hieres?*». No cumplió, si nos atenemos a la

letra, su propio precepto, pues no presentó al agresor su otra mejilla; se lo reprendió, para que no aumentase la injuria que le había hecho. Sin embargo, vino preparado no sólo a ser abofeteado, sino también a ser muerto por amor a aquellos por quienes sufría la crucifixión. Por ellos dijo pendiente en la cruz: «*Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen*»... (14) Luego siempre hay que retener en la disposición del corazón estos preceptos de paciencia. La misma benevolencia, para no devolver mal por mal, se ha de verificar en la voluntad. Mas hay que tomar medidas, aun con aquellos penitentes a quienes se castiga con cierta benigna aspereza. A su utilidad hay que mirar, más bien que a su voluntad... (15) ... si la disciplina cristiana reprobase todas las guerras, a los soldados que pedían consejos de salvación en el evangelio se les hubiera contestado que arrojaran las armas, y abandonaran de una vez la milicia. En cambio, se les dijo: «*No golpeéis a nadie, contentaos con vuestros estipendios* (*ep* 138, 12ss).

XIII

HOMBRE FRENTE A DIOS

Nota previa

El hombre es de tal modo hombre de Dios, que nada de lo que tiene se funda en un verdadero derecho o deuda, sino que todo es pura gracia, puesto que hasta el mérito del hombre que obra en gracia tiene en último término como causa decisiva esa misma gracia. Por consiguiente, ese hombre, en la esfera del ser, se caracteriza como «criatura caduca» (no. 166) y, en la esfera de la consciencia, como «corazón inquieto» (nos. 123-134). Partiendo del hombre, es el «eterno mendigo de toda solemnidad» respecto a Dios. Partiendo de Dios, ese hombre es el que recibe «todo y siempre», por lo que toca a su participación en Dios.

Por eso es preciso que el llamado «hombre cerrado en sí mismo» sea desenmascarado hasta el fin como «hombre mentira». Pero no es desenmascarado por la verdad prestada por los hombres, que en sí conduciría a un mayor fariseísmo humano, sino por la luz del hombre iluminado por la verdad que es Dios. En esta luz debe el hombre reconocerse siempre, y sin remedio, como hombre mentira, para que no le quede nada que le invite a permanecer en sí mismo. Debe salir fuera de sí para ser absorbido por la luz única (nos. 648-657).

De donde se sigue que el hombre no «posee» nada. Debe interiormente ser pobre por lo que hace a toda posesión terrena, para que hambree el reino de los cielos. Pero en este reino de los cielos debe todavía ser pobre en una forma más solemne, por tratarse de Dios. Dios no puede ser una posesión humana en el sentido de que el hombre pueda disponer de él. Más bien es el hombre el que se hace posesión de Dios, para que él disponga del hombre sin reservas. De tal modo es Dios la suficiencia del hombre, que el hombre no puede tener otro premio que Dios, y todo lo demás ha de serle añadido como irradiación y emanación que procede de él, y que irradia y emana a él mismo. Pero, además, Dios es para el hombre una infinita y rebosante suficiencia y plenitud. Esta es la feliz pobreza que reclama la medida rebosante, colmada y apretada (nos. 658-674).

Eso es la humildad en todo el ámbito de su misterio. Es la consciencia de nuestra irremediable nulidad frente a la grandeza

de Dios. No se la puede confundir con el orgullo del mendigo, que se retira despechado de la sociedad, sino que es la ingravidez de la hoja otoñal que sobre las alas del viento se bambolea en lo alto. Es humildad confiada e incondicional de quien se estrecha con Dios y se entrega a él. Es la humildad del pequeñuelo exultante, que tiene un padre inmensamente «grande» y siempre «más grande». Tal es la genuina humildad del «precursor y paraninfo», que consiste en hacerse cada vez más pequeño ante quien todo lo sobrepuja. Y tal es más profundamente la humildad que va entrañada en lo fórmula «Cristo vive en mí». Esta es la participación en la humildad del mismo Dios, que llega hasta vaciarse de sí mismo. Esta es la desconcertante experiencia del Dios humillado. Así yo puedo llevar a Dios con humildad, puesto que «él vive en mí», sin que yo quiera insinuar que él necesitó de nosotros que somos sus «portadores». Hay, pues, una «humildad excelsa» como hay una «ebriedad sobria» (no. 709). Es el rumor santo de la hoja arrebatada a las alturas de la infinitud divina, pero con plena y sobria consciencia de que la pálida hoja otoñal, de su cosecha, pertenece al humus, humillitas *(nos. 675-709).*

Esta humildad es vida en el sentido de plegaria. Orar es esencialmente mendigar. Pero el objeto de la petición es Dios mismo. La incesante oración de petición es la actitud por la que el alma se va adentrando más y más en Dios. Toda petición anhelante es un modo de experimentar que Dios está por encima de todos los anhelos y realizaciones. Toda petición miedosa y temblorosa nos hace comprender que el miedo es miedo dentro de Dios, y que huir de Dios es huir adentro de Dios. Toda petición denegada o retardada es un modo de hacernos comprender y confesar que Dios nos conoce mejor que nosotros a nosotros mismos. De este modo, la oración, en sentido de petición, es un desahucio violento de nosotros mismos para entrar en Dios, un camino progresivo hacia su infinitud (nos. 710-724).

«Todo acontece, pues, en el camino y dirección de Dios». La palabra «recto», rectus, *mienta a Dios, y por eso en tanto es recto el hombre en cuanto es dirigido a Dios. El es exclusivamente el recto, porque él sólo es la norma que marca la dirección. Por eso mi dirección será recta a medida que me voy elevando más y más, dejando a la espalda todo lo alcanzado, y siguiendo derechamente hacia Dios. Dios es para la criatura, propiamente y siempre, la dirección y rectitud, porque es la meta y, por eso, «es encontrado para ser buscado, pues para eso es infinito» (no. 126). Todo me disgusta, porque sólo él me agrada. Nada de lo que él se complace en disponer acerca de mi suerte, me desagrada a mí, pues él es en sí mismo la norma del gusto mío. Nunca*

me gustará él a mí bastantemente, pues siendo infinito, sobrepasa toda suficiencia (nos. 725-740).

Por lo dicho, una sola cosa tiene valor frente a Dios, y ésta es la alabanza. Ya el reconocimiento de la culpa es recto si se refiere al conocimiento de la divina grandeza y clemencia. Esta es la contricción genuina. Vivir y obrar por Dios es recto, cuando el éxito despliega las alas en lugar de atar a la tierra. Esta es la actividad que da gloria a Dios. El sufrimiento y el dolor son buenos cuando las fibras tensas del corazón, heridas por el golpe, no cantan sino alabanzas. No es que crezca Dios por virtud de nuestra loa, sino que crecemos nosotros, y nos elevamos por encima de nosotros mismos a su infinitud. No es que nosotros aportemos a Dios ningún valor que él no tenga, sino que tomamos parte, balbuciendo, en la alabanza de la «doxa» que él se tributa solo. Porque la alabanza significa experimentar que Dios es alabanza en sí mismo (nos. 741-764).

Aquí queda impuesto el único verdadero culto del amor personal. Hay un amor, que no se dirige a Dios, porque es un medio para otros bienes. Amor significa Dios personal y en él se da la casta exclusividad. Por eso el culto del amor es «libre» y «gratuito». Por que su galardón es él mismo (nos. 765-780).

Mas, puesto que se trata de culto, es decir, de distancia de adoración, en todo amor personal, el genuino culto de casto amor entraña la humildad del temor. Ese temor del amor casto es también casto. Es el desmayo de sentirse indigno, que sólo con dificultad puede creer que «Dios ha mirado la humildad de su esclava». Es el desmayo de la sobria desconfianza de sí mismo. Pero en el fondo es preocupación porque Dios podría irse de nuevo. Y, más en el fondo, es el pavor, la adoración de la infinita grandeza de la majestad (nos. 781-793).

He aquí cómo el último misterio es la inescrutable unidad de amor y de temor. El amor reconoce a Dios, quien está en todo porque todo está en él. El temor reconoce a Dios, en cuanto que él está sobre todo y todo por debajo de él. Es un temor amoroso y un amor temeroso que en su unidad canta la gloria de la unidad divina, más encumbrada que toda comprensión (nos. 794-798).

I. HOMBRE-MENTIRA FRENTE A DIOS-VERDAD

648. Busca cuál es lo propio del hombre y hallarás el pecado. Busca qué es lo propio del hombre y hallarás la mentira. Quita el pecado y todo lo que descubras en el hombre es de Dios.

No ame, pues, el hombre lo que es propio... No busques el pecado y ya no buscas lo tuyo. No busques la mentira y ya no buscarás lo tuyo. Porque la verdad viene de Dios; la mentira, de ti (*serm* 32, 10).

649. A la mentira pertenece el hombre viejo, es decir, Adán. A la verdad, el hombre nuevo, es decir, Cristo Dios... (3,3) Si quieres ser hombre, serás mentiroso. No quieras ser hombre, y no serás mentiroso. Revístete de Cristo y serás veraz. Así, las cosas que digas no sean como propias y discurridas por ti, sino que han de provenir de la verdad que te ilumina. Porque si te despojan del resplandor, te quedarás en tinieblas y no podrás decir sino mentiras. El mismo Señor dijo: «*Quien habla mentira, de lo suyo habla; porque todo hombre es mentiroso*». Luego el que dice verdad no habla de lo suyo, sino de lo de Dios. No es que afirmemos que ese tal dice cosas ajenas, pues se hacen suyas cuando ama lo que recibe y da gracias a quien se lo dio (*serm* 166, 2,2s).

650. Por lo que toca al mismo hombre, mentiroso es. Mas por la gracia de Dios fue hecho veraz. Se dijo, pues, con muchísima razón: «*Todo hombre es mentiroso*»; pero por otra parte es veraz Dios, que dijo: «*Yo dije: Sois dioses e hijos del Altísimo todos; mas vosotros como hombres moriréis, y como uno de los hombres caeréis*»... Si, pues, todo hombre es mentiroso, en tanto uno no será mentiroso en cuanto no sea hombre. Pero, en ese caso, será Dios e hijo del Altísimo... (5) ... ¡Oh, hombre, por tu pecado eres mentiroso, pero por don de Dios eres veraz, por cuanto eres no-hombre! (*in Ps* 115, 3s).

651. Dios es veraz, todo hombre mentiroso. No es veraz sino el hombre en quien habla Dios (*in Ps* 108, 2).

652. Se esfuerzan los hombres en hablar mentira; con todo, con suma facilidad hablarían verdad. Se fatiga aquel que finge lo que dice, ya que el que quiere decir verdad no se fatiga; la misma verdad habla sin fatigarse. Por eso el Salmista dijo a Dios refiriéndose al hombre: «*Me protegerá tu sombra; a ellos les cubrirá su propia mentira*»; pero su mentira es la fatiga de sus propios labios: «*Ved que dio a la luz injusticia, concibió dolor y parió iniquidad*». En toda obra mala hay fatiga, y el pensar cualquiera obra mala lleva como guía a la mentira. Luego no hay verdad sino en la buena obra. ¿Y por qué todos se fatigan en la mentira?, ¿qué es lo que gritó la verdad?: «*Venid a mí todos los que estáis cargados y os fatigáis, y yo os aliviaré*» (*in Ps* 139, 13).

653. Cuando se presenta ante los ojos de mi entendimiento

la hermosura inteligible de aquel, de cuya boca nada falso procede, en el instante en que la radiante verdad fulgura más y más, me siento rechazado, y me quedo parpadeando en mi debilidad. Pero de tal modo me enardece el amor de tan gran hermosura, que llego a despreciar todas las cosas humanas que me apartan de ella (*contra mendac* 18, 36).

654. Cuando... el hombre vive conforme a la verdad, no vive conforme a sí mismo, sino conforme a Dios. Porque Dios es quien dijo: «*Yo soy la verdad*». Mas cuando vive conforme a sí mismo, es decir, conforme al hombre y no conforme a Dios, sin duda alguna que vive conforme a la mentira. No es que el mismo hombre sea mentira, pues es Dios su Hacedor y Creador, que no es ciertamente Autor y Creador de la mentira. Lo que quiero decir es que el hombre fue hecho recto en esta forma, para que viviera no conforme a sí mismo, sino conforme a aquel que le hizo, para que hiciera más bien la voluntad de Dios que la suya. Y no vivir conforme a esa vida para la que fue hecho, ésa es la mentira (*de civ Dei* XIV, 4).

655. Como son contrarios luz y tinieblas, piedad e impiedad, justicia e iniquidad, pecado y obra recta, salud y debilidad, vida y muerte, así son contrarias la verdad y la mentira. Por lo que, cuando más amamos a una, tanto más debemos haber odiado a la otra (*contra mendac* 3, 4).

656. Fueron vivificados los mártires... para que no negaran la vida por amar la vida. No perdieron la vida cuando la negaron. Cabalmente, al no querer abandonar la verdad por la vida, al dar la vida por la verdad, vivieron por la verdad (*in Ps* 118 s. 20,8).

657. Si por otros medios no pudiera ser arrancada de sus cavernas la herética impiedad, sino desviándose la lengua católica de los trámites de la verdad, prefiero que quede sin desenmascarar la herejía, antes de permitir que la lengua católica recurra a la mentira (*contra mendac* 7, 17).

II. HOMBRE-POBREZA FRENTE A DIOS-PLENITUD

658. Considera que con el gobierno de las cosas temporales en cierto modo te habla Dios, tu padre...: «Oh hijo, ¿qué es eso, que cada día te plantas ante mí? Oras, y te arrodillas, y golpeas el pavimento con la frente, y a veces has llorado, y me dices: Padre mío, Dios mío, dame riquezas...

(15,13) Porque las pediste, las recibiste. Ahora obra bien con ellas. Antes de tenerlas, eras humilde. Comenzaste a ser rico, y entonces despreciaste a los pobres... Te las di, y te sometí a prueba. Conseguiste riquezas, y entonces descubriste lo que eras. Porque eras un desconocido, cuando no las tenías...

¿Qué gran cosa es esa riqueza que me pides, te dice tu Dios? ¿No ves a quién se las he dado? Si fuera un gran bien esa riqueza que me pides, ¿la tendría el ladrón?, ¿la tendría el pérfido?, ¿la tendría el infame farsante?, ¿la tendría la torpe meretriz? ¿Tendrían oro todos ésos, si el oro fuese una gran cosa? (16,13) Mas tú me dices: ¿Entonces no es bueno el oro? Cierto que el oro es bueno. Pero los malos hacen cosas malas con el oro bueno, mientras los buenos hacen cosas buenas con el oro bueno. Y ya ves a quienes doy el oro. Pídeme tú cosas mejores. Pídeme cosas mayores. Pídeme cosas espirituales. Pídeme a mí mismo... (18,15) ... Oídme, ¡oh pobres! ¿Qué cosa no tenéis, si tenéis a Dios? Oídme, ¡oh ricos! ¿Qué cosa tenéis, si a Dios no tenéis? (*serm* 311, 14,13ss).

659. Uno tiene abundancia de dinero, y por eso es soberbio. Otro tiene abundancia de honores, y por eso es soberbio. Otro piensa que tiene abundancia de justicia, y por eso es soberbio, lo cual es mucho peor. Porque éstos creen que no tienen abundancia de dinero, pero que tienen abundancia de justicia frente a Dios; cuando se ven colocados en calamidades, se justifican, acusando a Dios, y dicen: «¿qué consentí, o qué hice?». Mira, recuerda tus pecados; mira si no hiciste mal. Remueve un poco la conciencia y vuelve en sí, y empieza a considerar sus malas obras. Las considera, pero no se decide a confesar que padece con motivo, y empieza a decir: «evidentemente ejecuté muchas maldades. Pero veo que otros muchos las hicieron peores, y ningún mal padecen». Ahora bien, si a ese desgraciado le pusieras al frente de un navío para que lo gobernase, volaría al naufragio. Y, sin embargo, quiere quitar a Dios el gobierno de este mundo, y empuñar él los mandos de la creación y distribuir todos los dolores y las alegrías, las penas y las recompensas. ¡Infeliz alma! ¿Y de qué os admiráis? También yo digo que tiene abundancia, pero de iniquidad y de malicia. Tanto mayor abundancia de iniquidad tiene, cuanto mayor abundancia le parece tener de justicia.

(11) El cristiano no debe abundar, sino reconocerse pobre. Si tiene riquezas, debe saber que ésas no son riquezas verdaderas. Quien busca las verdaderas, es todavía pobre, y dice con razón: «*pobre y doliente soy yo*». Igualmente aquel que es pobre y está lleno de iniquidad, ¿por qué dice que abunda? ¿Por qué le des-

agrada ser pobre, y le parece que tiene abundancia de justicia contra Dios en su corazón? ¿Y cuál es esa abundancia de nuestra justicia? Por mucha justicia que hubiere en nosotros, es un imperceptible rocío respecto a la divina fuente. En comparación de la divina opulencia, es como una gotita que reblandece nuestra vida, y disuelve la dura iniquidad. Deseemos ya ser abrevados en la plena fuente de la justicia, deseemos ser saciados en aquella fertilidad, de la que dice el salmo: «*serán embriagados por la abundancia de tu casa, y en el torrente de tu deleite los abrevarás*». Mientras aquí estamos, entendamos que somos pobres y necesitados, no sólo de esas riquezas que no son verdaderas, sino de la misma salud. Cuando estamos sanos, entendamos que estamos enfermos. Porque mientras este cuerpo tiene hambre y sed, mientras este cuerpo se fatiga con la vigilia, en pie, caminando, sentado, comiendo, adonquiera que se vuelva para aliviar su fatiga encuentra una nueva fatiga. No hay, pues, perfecta salud, ni aun en el mismo cuerpo. Luego ésas no son riquezas, sino mendicidad, pues cuanto más abundan, tanto más crecen la miseria y la avaricia. Esta no es salud del cuerpo, sino enfermedad. Nos medicinamos cada día con los medicamentos de Dios, porque no hay duda de que son medicamentos esos que se nos presentan. Hermanos, mirad si queréis ver qué enfermedad nos embarga; el que ayuna siete días, se consume de hambre; esa hambre está ahí; sólo que no la sientes, porque cada día la curas; luego ni la misma salud nuestra es perfecta.

(12) Atienda vuestra caridad: nos consideramos pobres para gozarnos en Dios y levantar nuestros ojos a aquel que habita en el cielo. Estas de acá no son verdaderas riquezas. No hacen otra cosa que aumentar la codicia a los que las poseen. No es esta de acá verdadera salud del cuerpo. Adondequiera que vayamos, llevamos una enfermedad, que nos mina. Adondequiera que nos volvamos, desfallecemos. En el mismo alivio no encontramos firmeza. Se cansa el que está en pie. Quiere sentarse. ¿Acaso durará mucho tiempo sentado? El alivio que escogió para no cansarse tiene también ese íntimo desfallecer. Se ha cansado uno de velar, y se irá a dormir; ¿acaso porque durmió no desfallecerá? Se cansa uno de ayunar, y se remediará comiendo. Si come más de lo debido, ya con eso desfallece. En nada puede hallar consistencia esta nuestra enfermedad. Pues ¿qué diremos de la justicia? ¿Cuánta justicia puede haber entre tantas tentaciones? Podemos evitar el homicidio, el adulterio, los hurtos, perjurios y fraudes. Pero, ¿podemos suprimir los pensamientos inicuos? ¿Podemos suprimir también la sugestión de la mala concupiscen-

cia? Pues, ¿cuál es nuestra justicia? ¿Cuáles son las verdaderas riquezas? Aquella celeste mansión en Jerusalén. Porque ¿quién es llamado rico en nuestra tierra? Cuando alabamos a un rico, ¿qué solemos decir?, es muy rico, nada le falta. Alabanza lisonjera es ésa. Porque no nos referimos a las verdaderas riquezas, cuando decimos: «nada le falta». Fíjate si no le falta nada. Si por ventura nada desea, nada le falta. Pero si desea cosas mayores que las que tiene, las riquezas sólo vinieron a aumentar su pobreza. En cambio, en aquella ciudad serán verdaderas todas las riquezas, porque en ella nada nos faltará. No necesitaremos de nada, y habrá verdadera salud. ¿Cuál es la verdadera salud? Cuando «*la muerte será absorbida en la victoria, y cuando esto corruptible se revestirá de incorrupción, y esto mortal se revestirá de inmortalidad*», entonces habrá verdadera salud, verdadera y perfecta justicia, de modo que ya no podremos no digo hacer, pero ni pensar nada malo. Mas ahora suspiramos pobres, destituidos, dolientes, necesitados; gemimos, oramos, levantamos nuestros ojos a Dios, porque aun aquellos que son felices, en este mundo nos desprecian. También ellos abundan y tienen en su corazón su justicia, pero falsa. Por eso no llegan a la verdadera, porque están llenos de la falsa. Para que llegues a la verdadera justicia, sé pobre y mendigo de la misma justicia, y escucha al evangelio que dice: «*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados*» (*in Ps* 122, 10ss).

660. Una justa, obsequiosa y según su género pacífica y tranquila administración de las cosas temporales produce un mérito para conseguir las eternas, con tal que los bienes temporales no posean cuando son poseídos, con tal que no produzcan lazos cuando se multiplican... Abandonados, pues, los cuidados de las cosas temporales, busquemos los bienes estables y ciertos. Sobrevolemos por encima de nuestras riquezas terrenas, porque cuando abunda la miel tiene gran necesidad de las alas la abeja, porque la miel mata a la que se pega (*ep* 15, 2).

661. Seamos pobres, y entonces seremos saciados. Muchos, que se fían del mundo y son soberbios, son a la vez cristianos. Adoran a Cristo, pero no son saciados, porque están ya saturados y abundan en su soberbia... Adoran a Cristo, veneran a Cristo, suplican a Cristo, pero no quedan satisfechos de su sabiduría y su justicia. ¿Por qué? Porque no son pobres. Los pobres, los humildes de corazón, cuanta más hambre tienen, tanto más comen; tanto más comen, cuanto más vacíos están de mundo; el que ya está lleno rechaza lo que le vas a dar, porque ya está lleno. Dame gente que hambree, dame gente de la que se dijo: «*Bien-*

aventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados». Y serán esos pobres los que ahora menciona el salmo: «*Y a los pobres de él saciaré de panes*» (*in Ps* 131, 24).

662. El pobre de Dios lo es en el alma, no en el fardel. Se adelanta a veces un hombre que tiene llena la casa, fértiles las tierras, muchas arcas con mucho oro y plata; sabe que no hay que confiar en eso; se humilla ante Dios, y lo emplea bien; de tal modo se levanta su corazón a Dios, que sabe no le aprovechan nada esas riquezas; le estorban los pies, si no administra bien, y si no hace limosna. Ese tal es contado entre los pobres que se sacian de panes. Encuentras a otro mendigo, hinchado —o quizás no hinchado, porque carece de todo—, pero que busca de qué estar hinchado. Dios no mira al haber, sino a la codicia, y ve que el mendigo anhela cosas temporales, y le juzga según la codicia, no según los haberes que no le ha sido posible conseguir... «*Atesoren,* dice, *un fundamento bueno para el futuro, para que consquisten la vida verdadera*». Cuando la conquistaren, entonces serán ricos; pero mientras aún no la posean, reconózcanse pobres. Así que Dios cuenta a todos los humildes de corazón, a los pobres que están asentados a la doble caridad. Tengan lo que tengan en este mundo, Dios los saciará de panes (*in Ps* 131, 26).

663. Algunos hay que no hallan dificultad en distribuir todo su haber a los pobres, pero la hallan en hacerse ellos mismos pobres de Dios... Porque piensan que tienen de lo suyo, y se glorían como si no lo hubiesen recibido. Son ricos de sí mismos, no pobres de Dios. Son abundantes respecto a sí mismos, no necesitados respecto a Dios (*in Ps* 71, 3).

664. Veo que dices que primero diste tú algo a Dios, para que te diera él las demás cosas, porque, al parecer, le diste tu fe y tu oración... ¿Luego le diste tú primero a Dios, y le diste lo que no te había dado a ti Dios? ¿Y hallaste de dónde dar, hombre-mendigo? ¿Pues, de dónde lo sacaste?, ¿de dónde ibas tú a dar? ¿Tenías algo? ¿Pues, qué tienes que no hayas recibido? Luego, de lo de Dios le das a Dios. Recibe Dios parte de aquello que él mismo te dio. Tu mendicidad, si no la hubiera dotado él antes, se vería solemnemente desamparada (*serm* 168, 5,5).

665. Mendigo es aquel que nada se atribuyó a sí, y todo lo espera de la misericordia de Dios. Ante la puerta señorial llama todos los días, clamando para que le abran, desnudo y tembloroso para que le vistan, clavados los ojos en la tierra, golpeándose el pecho. A este mendigo, a este pobre ayuda Dios muchísimo... (15) ... «*Porque entenderá las misericordias del Señor*», que con-

dujo al camino, y alimentó al errante y al hambriento; que desató y libertó al que luchaba contra las dificultades de los pecados y estaba atado con los lazos de la costumbre; que recreó, mediante la medicina de su palabra, al que se hastiaba y casi se moría de tedio; que sosegó el mar, y condujo a puerto al que zozobraba entre peligros de naufragios y tempestades (*in Ps* 106, 14s).

666. Si piensas que serás rico en la gloria no suprimes, sino que mudas la codicia. Con todo, serás rico, y sólo allá serás rico de veras. Porque aquí tu indigencia reclama y recoge muchas cosas. ¿Por qué tienen mucho los ricos? Porque necesitan mucho; una mayor necesidad exige mayores haberes. En la gloria esta indigencia morirá. Entonces serás de verdad rico, cuando de nada necesitarás. No eres tú rico y el ángel es pobre, porque éste no tiene ganados, carros, ni familia. ¿Por qué? Porque no necesita de nada de eso, porque es tanto más fuerte cuanto menos necesitado... No pongas en el cielo los manjares de esta tierra; los manjares de esta tierra son medicamentos cotidianos, son necesarios para esta radical enfermedad nuestra con que nacemos...

La salud verdadera es la inmortalidad; esto es una larga enfermedad. Sostienes tu enfermedad con medicamentos cotidianos. Tú te crees sano. Pero quita los medicamentos, y verás lo que puedes. (10,14) Desde que nacemos, es necesario que muramos... Luego ¿cuándo hay verdadera salud, sino cuando hay verdadera inmortalidad? Y si en la verdadera inmortalidad no hay corrupción ni afección alguna, ¿qué necesidad habrá allá de alimentos? Cuando oigas: «*reposarán con Abrahán, Isaac y Jacob*», no prepares el estómago, sino la mente. ¡Te llenarán allá; el mismo estómago interior tiene sus manjares!... «*Bienaventurados los que tienen hambre y sed de justicia, porque de ella serán saciados*» (*serm* 77, 9,13s).

667. ¡Esa es la herencia que tú quieres alcanzar; no quiero que te engañes ni sueñes carnalmente una tierra que lleva leche y miel, fincas amenas, huertos fértiles y sombreados; no sueñes alcanzar tales cosas, cuales suele aquí codiciar el ojo de la avaricia! Pues siendo la codicia raíz de todos los males, hay que estirparla para que se termine acá, no basta diferirla para que se satisfaga allá. Primero, rehúye las penas, evita el infierno; antes de desear al Dios que promete, líbrate de Dios que conmina, porque «*santo y terrible es su nombre*». En lugar de las delicias todas de este mundo que has probado, o puedes aumentar y multiplicar con el pensamiento, codicia la sabiduría, madre de las riquezas inmortales; pero no olvides que «*el principio de la sa-*

biduría es el temor de Dios». Allá te deleitará, te deleitará inefablemente sin duda con los castos y eternos abrazos de la verdad. Pero tienes que saldar tus cuentas, antes de exigir las recompensas (*in Ps* 110, 8).

668. ... Cada uno inspeccione su interior, escudríñese, pruébese en todas sus obras, en todas sus obras hechas con caridad, no esperando recompensa temporal, sino contentándose con lo prometido por Dios, es decir, con la faz de Dios. Porque todo lo que te promete Dios, nada vale comparado con el mismo Dios. Absolutamente, no me satisfaría Dios a mí, si no se me prometiera a sí mismo. ¿Qué son todos los astros? ¿Qué es el sol? ¿Qué es la luna? ¿Qué es el ejército de todos los ángeles? Yo padezco sed del Creador de todo eso. De él tengo hambre. De él tengo sed. A él digo: «*Porque en ti está la fuente de la vida*», él me dice: «*Yo soy el pan que descendí del cielo*». Que en el tiempo de la peregrinación tenga yo hambre y sed, para que me satisfaga en el tiempo de la presencia. Sonríe el mundo con múltiples objetos, hermosos, fuertes, variados. Pero más hermoso es el que lo hizo, más fuerte, más claro, más suave es el que los hizo: «*Me satisfaré cuando se manifestare tu gloria*» (*serm* 158, 7,7).

669. Dios te basta, fuera de él no te basta nada... ¿Cuándo llegará lo que dice el Apóstol, refiriéndose al fin: «*que sea Dios todo en todas las cosas*», para que él sea para nosotros todo eso que acá deseamos sin él, y por cuyo deseo pecamos muchas veces contra él? Le tendremos a Dios en lugar de todas las cosas, cuando «*Dios será todo en todas las cosas*». Pecas contra Dios ¿por comer, por vestirte, por vivir, por honrarte?... ¿Por el manjar pecas contra Dios? Dios será tu alimento eterno. ¿Por el honor pecas contra Dios? Dios será tu honor. ¿Por el amor de la vida temporal pecas contra Dios? Dios será para ti vida eterna (*serm* 334, 3).

670. Sobre todo está Dios. Sin embargo, no sé cómo apenas oso decir: «*¡Dios mío!*». Dilo seguro porque dices verdad, porque tuyo es, y no has pretendido que no sea de otro; tú no dices «mi Dios» como dices «mi caballo»; el caballo es tuyo, no es de otro; Dios es tuyo, y de cualquiera que dijere «Dios mío» como lo dices tú. Cada uno dice «Dios mío», «Dios mío» y Dios es de todos. Se brinda a que todos comúnmente gocen de él, íntegro en todos, íntegro en cada uno...

Para llegar a Dios, el rico Zaqueo dio la mitad de su patrimonio, abandonó Pedro las redes y la nave, dio la viuda dos ochavos, ofreció otro aún más pobre un vaso de agua fría. Pero llega un pobre de toda solemnidad y presentó únicamente la bue-

na voluntad. Dieron diversas cosas, pero no fueron a parar a distintos puntos, porque no amaron diversas cosas... Unos con honor, otros sin honor; unos con dinero, otros sin él; unos hermosos de cuerpo, otros menos hermosos; unos cansados por la edad, otros niños; otros varones, otros mujeres; Dios asiste igualmente en todos... ¡Oh felices nosotros con tal posesión y con tal poseedor!... He ahí que somos su posesión... He ahí que es nuestra salvación. ¿Mas, con qué diferencia? «Vosotros sois hombres, yo el Señor vuestro Dios», dice el Señor Dios nuestro (*serm* 47, 16,30).

671. Tú serás poseído y poseerás. Serás posesión de Dios, y Dios será posesión tuya. Tú serás posesión de él, y él te cautivará. Dios será posesión tuya para que le cultives... Dios te cultiva a ti para que seas fructífero, tú cultivas a Dios para ser tú mismo fructífero. Bueno es para ti que te cultive Dios. Si Dios cultivador se retira del hombre, el hombre se convierte en un desierto. Dios no crece cuando tú te acercas, ni decrece cuando tú te alejas. Será, pues, Dios nuestra posesión para apacentarnos en él. Y seremos su posesión para que él nos gobierne (*in Ps* 145, 11).

672. Para comprar una cosa grande y preciosa prepararías oro, plata, ganado o vegetal, que nacen en tu posesión. Todo lo prepararías para comprar una cosa grande, con la que vivirías feliz en este mundo. Pues compra la vida eterna, si quieres. No tienes que buscar hacienda sino costumbres. La vida eterna vale por ti. Tanto vale, cuanto tú eres. Entrégate, y la poseerás. ¿Por qué te turbas? ¿Por qué te acongojas? ¿Acaso tienes que buscarte o comprarte a ti? Mira quién eres tú, y cómo eres; entrégate a esa cosa, y la poseerás. «Pero soy malo, dirás, y quizá no me va a recibir». Entregándote a ella, serás bueno. El entregarte a esa fe y promesa, eso es cabalmente ser bueno (*serm* 127, 3,3).

673. Dad lo que prometisteis, pues la promesa sois vosotros mismos y os dais a aquel de quien sois... Lo que dais no se disminuirá, sino más bien se conservará y aumentará. Dios, que lo recibe, es benigno, no es un menesteroso. No crecerá con lo que dais, sino que hará crecer a los que se dan... Lo que no se le restituye a él, se pierde. En cambio, lo que se restituye se añade al restituyente. Es más, en aquel a quien se le restituye, se conserva el restituyente. Será una misma cosa lo que se restituye y la persona que restituye, ya que una misma cosa será la deuda y el deudor. Porque el hombre debe su misma persona a Dios, y se ha de restituir para ser feliz, pues de él recibió el ser (*ep* 127, 6).

674. Lo que pretendes conservar, perece en ti; si renuncias a ello, lo hallarás en ti (*serm* 331, 1).

III. HOMBRE-ABATIMIENTO FRENTE A DIOS-ELEVACION

675. Bueno es tener arriba el corazón, pero no en sí mismo, lo cual es propio de la soberbia, sino en el Señor, lo cual es propio de la obediencia, que no puede estar sino en los humildes. Hay, pues, algo en la humildad que de un modo maravilloso levanta el corazón; y hay algo en el engreimiento que abate el corazón... Parece una contradicción eso de que la soberbia esté abajo y el abatimiento arriba: es que la humildad piadosa somete el súbdito al superior. Nada hay más alto que Dios; por lo cual la humildad levanta, cuando le somete a uno a Dios. Por el contrario, el engreimiento vicioso, por lo mismo que rechaza la sujeción y se desprende de aquel que es superior a todos, por eso mismo se hace inferior... ya el mismo engreimiento es caer. Por eso en la actual ciudad de Dios y a la ciudad de Dios, que peregrina en este siglo, se le recomienda con todo ahínco la humildad, y se propone con sumo cuidado el modelo en su mismo rey, que es Dios... Esta es, en efecto, la gran diferencia por la que cada una de ambas ciudades se distingue: la una es sociedad de hombres piadosos; la otra, de impíos. La una es producto del amor de Dios, y la otra es obra del amor de sí mismo (*de civ Dei* XIV, 13).

676. No pudo Dios demostrar cuán grande es el don de la obediencia de mejor modo, que prohibiendo una cosa que en sí no era mala. Sola la obediencia se lleva ahí la palma, y sola la desobediencia lleva ahí la pena. «El objeto es bueno, pero no quiero que lo toques»... Es bueno, pero la obediencia es mejor. Por eso cuando tocares ¿acaso el árbol será malo, pues morirás? No. Es que la desobediencia te sometió a la muerte por haber tocado lo que se te prohibiera (*in Ps* 70, s. 2,7).

677. Reconoce a aquel que está por encima de ti, para que te reconozcan las cosas que están por debajo de ti... Si tú no quieres obedecer al que está sobre ti... serás sometido a lo inferior (*in ep Joh* 8, 7).

678. Si colocas tu confianza en otro hombre, eres humilde desordenadamente; y si confías en ti, eres peligrosamente soberbio. El humilde desordenadamente, no se eleva; el peligrosamente soberbio, será derribado (*serm* 13, 2).

679. Nada esperes de ti sino de tu Dios. Si esperas de ti, tu alma se conturba en ti, porque aún no encontró motivo para estar segura de ti. Se ha conturbado mi alma en mí. ¿Qué resta sino la humildad, para que el alma no presuma de sí misma? ¿Qué resta, sino que ella se haga mínima en absoluto, que se humille para que merezca ser exaltada? Nada se atribuya, para que Dios le dé lo que le fuere útil (*in Ps* 41, 12).

680. «*Arroja en el Señor tu cuidado y espera en él, y él lo hará*». ¿Qué vas a procurar para ti? ¿Qué vas a proveer para ti? Tenga de ti cuidado el que te hizo. Quien se cuidó de ti cuando aún no eras, ¿cómo no tendrá cuidado de ti, cuando ya eres lo que él mismo quiso que fueras? Cuando Dios da, consuela para que permanezcas. Cuando Dios quita, corrige para que no perezcas. ¡El Señor tiene cuidado de ti, estate seguro! Te lleva el que te hizo. No te caigas de la mano de tu Hacedor. Si te caes de la mano de tu artífice, te quebrarás. La buena voluntad hace que permanezcas en la mano del artífice. Di: «*lo que quiso Dios de mí*». El te llevará y él te tendrá. Arrójate en él; no pienses que es el vacío, el derrumbadero, para que te precipites. No pienses así; ya ves que dijo él: «*Yo lleno el cielo y la tierra*». Jamás te faltará. No le faltes tú a él, no te faltes a ti: «*el Señor tendrá cuidado de mí*» (*in Ps* 39, 27).

681. Cree constantemente a Dios; y confíate totalmente a él cuanto puedas. No quieras ser como independiente y dueño de ti mismo, sino confiésate siervo de ese clementísimo y generosísimo Señor. Así no dejará de levantarte a ti hasta él, ni permitirá que te ocurra nada, sino lo que te beneficie, aunque tú lo ignores (*Solil* I, 15,30).

682. ¿Por qué te confías a ti? Mejor te podrá guardar quien te pudo crear antes de que existieras... Esto te dice Dios: «busca mis dones, olvida tus méritos, porque si yo buscase tus méritos, no llegarías a mis dones» (*serm* 174, 2,2).

683. Guardaos, mas no por vosotros, pues Dios es la guarda que protege; que no dormita ni duerme (*in Ps* 120, 14).

684. Pequeñitos somos; protéjanos Dios bajo la sombra de sus alas. ¿Y, qué pasará cuando nos hubiéramos hecho mayores? Bueno será para nosotros que aun entonces nos proteja Dios, pues junto a su grandeza siempre seremos como pollitos. Siempre será mayor él, por mucho que crezcamos. Nadie diga: «protéjame el Señor mientras soy pequeño», como si alguna vez pudiera llegar a tanta grandeza que se baste a sí mismo. Sin la protección de Dios no eres nada. Queramos ser siempre protejidos por él, por-

que siempre seremos grandes en él, si siempre somos pequeños bajo él (*in Ps* 62, 16).

685. Quien pensare que puede ahora cumplir la justicia, cuando vive bien e inocentemente, según la probabilidad de la estimación humana, se ha quedado en el camino. No desea la justicia mejor, porque estima que ya la ha cumplido. Y justamente, al atribuírsela a sí, será soberbio... Pero más valía antes cuando era un pecador humilde, que ahora cuando es un justo soberbio (*serm* 170, 7,7).

686. Quédate inerme, sin fundarte en ayuda alguna tuya. Cuanto más débil eres sin tener alguna tuya, más te recibe aquel de quien se dijo: «*nuestro protector es el Dios de Jacob*». Cuando valías como fundado en ti, fuiste confundido en ti... (14) ... no vosotros, sino yo soy Dios. Yo creé; yo recreo. Yo formé; yo reformo; yo hice, yo rehago. Si no pudiste hacerte ¿cómo podrás rehacerte?... Si holgareis en vosotros, y me pidiereis a mí todo, vosotros, que antes confiabais en vosotros, «*holgaos y veréis que yo soy el Señor*» (*in Ps* 45, 13s).

687. Despréndete de ti, despréndete, repito, de ti; tú eres tu propia impedimenta. Tú edificas una ruina «*Si el Señor no edificare la casa, en vano trabajaron los que la edifican* (*serm* 169, 9,11).

688. Alcese el soberbio cuanto quisiere. Ciertamente, en lo alto habita Dios, en el cielo está Dios. ¿Quieres que se acerque a ti? Humíllate. Pues tanto estará más alto respecto a ti cuanto tú estuvieres más engreído (*in Ps* 137, 11).

689. Fue enviado el más grande hombre para dar testimonio de aquel que era más que hombre. Pero aquél, mayor que el cual no ha habido ninguno entre los nacidos de mujer, dice: «*yo no soy el Cristo*», y se humilla ante Cristo; se ha de entender que se trata de algo más que de un hombre. Si preguntas a Juan, el más grande hombre, Cristo es más que hombre... Si hemos entendido el misterio, Juan es hombre, pero Cristo es Dios; sea humillado el hombre, y sea exaltado Dios... Decrezcamos en el hombre, crezcamos en Dios. Humillémonos en nosotros para que seamos exaltados en él (*serm* 289, 5).

690. «*Yo soy la voz del que clama en el desierto*»... Ya tienes a Juan como voz. ¿Cómo tienes a Cristo, sino como Verbo? La voz es adelantada para que el Verbo sea después entendido... «*En el principio... era el Verbo... todo fue hecho por él...*» Sí, todo; luego también Juan. ¿Qué nos admiramos, si el Verbo se busca la voz?... (3) ... Si el Verbo o palabra no tiene un signi-

ficado, no se llama Verbo; en cambio la voz, aunque sólo resuene y haga ruido, como la de uno que grita, puede llamarse voz, aunque no pueda llamarse palabra... El Verbo vale muchísimo, aun sin voz; la voz es vana sin el Verbo... En mí, como en el rincón de mi corazón, como en el sagrario de mi mente, mi verbo precede a mi voz. Aún no sonó la voz en mi boca, y ya está el verbo en mi corazón. Mas el que salga hasta ti lo que yo concebí en el corazón, lo exige el ministerio de la voz. (4) ... Antes es el verbo, y luego la voz. En ti, para que me entiendas, primero llega la voz a tu oído, y luego el verbo se desliza hasta tu mente. Porque no podrías conocer lo que había en mí antes de oír la voz. Mi pensamiento se reproduce en ti, después que oyes mi voz. Luego, si Juan es la voz y Cristo es el Verbo, Cristo existe antes que Juan, pero en Dios; Cristo existe después que Juan, pero entre nosotros...

(5) ... Decaen las voces, mientras crece el Verbo: «*es menester que él crezca y que yo disminuya*». Y el Verbo realmente no crece ni decrece en sí. Pero se dice que crece en nosotros, cuando progresando crecemos en él. Así crece la luz en los ojos, cuando, convaleciendo la mirada, se ve más; pues cuando la mirada desfallecía, se veía menos... Decrece el ministerio de la voz, cuando se realiza un progreso de la mente hacia el Verbo... Así es menester que Cristo crezca, y que Juan disminuya... Pues Juan decreció cuando le cortaron la cabeza, pero Cristo fue exaltado, y como que creció, en la cruz (*serm* 288, 2ss).

691. No quería Juan crecer en el verbo de los hombres, porque había comprendido el Verbo de Dios (*serm* 66, 1).

692. Admira a Juan cuanto puedas. Aprovecha a Cristo tu admiración. Aprovecha, digo, a Cristo, no porque tú prestes algo a Cristo, sino para que tú progreses en Cristo (*serm* 291, 1).

693. «*Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón.*» ¿Por qué vacilas en llevar esta carga? ¿Es grave la carga de la humildad y de la piedad? ¿Es grave la carga de la fe, esperanza y caridad? Porque estas cargas le vuelven a uno manso y humilde. Y fíjate que no irás cargado, si escuchas al Señor: «*mi yugo es leve y mi carga ligera*». ¿Qué significa «es leve»? ¿Quizá significa que tiene peso, pero menor? ¿Quiere decir que más peso tiene la avaricia, y menos la justicia? No quiero que lo entiendas así. Este peso no es gravamen del que va cargado, sino alas del que va a volar. También las aves tienen la carga de sus plumas. Y ¿qué decimos a eso? Las llevan, pero son llevadas por ellas. Los pájaros llevan sus alas en tierra, pero son llevados por ellas en el cielo. Su-

pongamos que quieres tener compasión de un pájaro, sobre todo en verano, y te dices: «las plumas sobrecargan a esta pobre avecilla» y tú le quitas el peso, y entonces se quedará en tierra ese animalito, al que tú querías ayudar. ¡Toma, pues, las plumas de la paz y recibe las de la caridad! (*serm* 164, 5,7).

694. Nadie levanta a otro hasta el nivel en que él está, si no desciende primero de algún modo al nivel en que el otro está (*ep* 11, 4).

695. ¡A grandes cosas nos lanzamos! Comprendamos las pequeñas y seremos grandes. ¿Quieres comprender la excelsitud de Dios? Comprende primero la humildad de Dios. Dígnate ser humilde por ti, ya que Dios se dignó ser humilde igualmente por ti. Porque no lo fue por sí... Cuando comprendieres su humildad, te elevas con él. No es que crezca él... sino más bien creces tú para comprender a él más y más. Primero le entendías titubeando y vacilando; después le entiendes más cierta y claramente. No crece él, sino que tú progresas, y entonces parece que se eleva contigo (*serm* 117, 10,17).

696. Ascendamos en él y mantengamos en alto el corazón. Debemos mantener en alto el corazón, pero en el Señor. El corazón en alto, que no se mantiene en el Señor, es soberbia; el corazón en alto, en el Señor, se llama refugio. Caes, si te elevas tú; te mantienes, si te eleva él (*serm* 261, 1,1).

697. No necesita Dios de sus obras, como si hubiera de apoyarse en ellas para permanecer. Persiste en su eternidad y permaneciendo en ella, «*todo lo que quiso hizo en el cielo y en la tierra*». No le sostenían a él las cosas para que pudieran ser hechas por él. Si no fueran hechas, no podrían sustentarle. Luego las cosas en que él está, las contiene él, porque le necesitan. Pero no es contenido por ellas como si necesitase de ellas (*in Ps* 113, s. 2, 14).

698. Quien llevare a Dios, de modo que sea templo de Dios, no vaya a imaginarse que Dios es llevado por él, de forma que asuste a Dios si él se quita. Ay de él, si se retira Dios, pues él cae, mientras Dios permanece en sí mismo. Los lugares en que nosotros habitamos nos contienen. Pero aquellos en que habita Dios son contenidos por él (*in Ps* 122, 4).

699. Permanezcamos... en aquel que permanece en nosotros. Caemos si no permanecemos en él. En cambio él, aunque no permanezca en nosotros, no por eso ha perdido su morada. Sabe permanecer en sí mismo. El nunca se dejó a sí mismo. Pero cuiden los hombres de no permanecer en sí mismos, pues en sí se

perdieron. Luego, nosotros permanecemos en él por necesidad; él permanece en nosotros por misericordia (*serm* 135, 1,1).

700. Haciéndonos Dios partícipes de su vida eterna, nos hizo inmortales según nuestro módulo. Pero una cosa es esa vida eterna, de que se nos hace partícipes, y otra cosa somos nosotros, que por esa participación divina viviremos eternamente (*de Trin* I, 6,10).

701. Por mucho que me acerque, por mucho que suba, por mucho que me remonte, siempre estaré bajo Dios, no frente a Dios. Me levanto, pues, seguro sobre todas las otras cosas, mientras me tenga bajo sí el que está por encima de todo (*in Ps* 61, 2).

702. «*En el Señor loaré mis discursos*»... Tus discursos los creerás mentirosos, y precisamente tuyos porque mentirosos; o si son veraces tus discursos, cree que los has recibido de Dios. Quizá conoces que no puedes decir nada verdadero en la sabiduría de Dios y en la fe de la verdad, sino lo que recibiste de él. En cuanto a eso, se dijo: «*¿qué tienes que no hayas recibido?*». Si lo crees así, loa a Dios en tus discursos, para que seas loado por los discursos de Dios. Pues si lo divino, que hay en ti, es honrado por ti, también tú, hecho por Dios, serás honrado en Dios. Pero si lo divino, que hay en ti, lo honras como tuyo y no de Dios, como el pueblo hebreo fue alejado de los santos, así tú serás alejado del Santo. Luego «*en Dios loaré mis discursos*». Si «*en Dios*», ¿por qué «*míos*»? «*En Dios*», y «*míos*», porque los recibí. Quiso que fueran míos el mismo que los dio. Los hago míos, amando a aquel cuyos son. De él me vienen, y han sido hechos míos... Pidiéndolos a Dios, no quedarás vacío; confesando lo tuyo, no serás ingrato. Si no dejares lo tuyo, no recibirás. Igualmente, si dijeres que es tuyo, como si proviniera de ti, perderás lo que habías recibido por ser ingrato con el donante. Luego, «*en Dios loaré mis discursos*». Porque él es la fuente de los discursos verdaderos. Y «*míos*» porque, sediento, me acerqué y bebí (*in Ps* 55, 7).

703. El mismo Señor Jesucristo, al hacer tales cosas, para enseñar otras mayores a sus devotos, y llevar a los que viven atentos y suspensos por medio de cosas temporales e insólitas hacia las eternas e interiores ,dijo: «*Venid a mí todos los que trabajáis y estáis cargados y yo os aliviaré, tomad mi yugo sobre vosotros*». No dijo: aprended de mí, que resucito muertos de cuatro días, sino que dijo: «*aprended de mí que soy manso y humilde de corazón*». Porque más poderosa es y más segura la solícita humildad, que la vana excelsitud. Y por eso sigue diciendo: «*y encon-*

traréis sosiego para vuestras almas». Porque «*la caridad no se infla*» y «*Dios es caridad*» y «*los fieles en la caridad sosegarán para él*», atraídos del estrépito que resuena fuera hacia los goces silenciosos. He ahí que «*Dios es caridad*». ¿Para qué vamos y corremos a las cumbres del cielo y a las simas de la tierra, buscando a aquel que habita en nosotros, si nosotros queremos habitar en él? (*de Trin* VIII, 7,11).

704. ¿Qué hacer, pues? Cuando viere lo que no podía ver, y comprendiere lo que no podía comprender, ¿ya estaré seguro? ¿Ya seré perfecto? No, no lo serás, mientras acá vivas. Esa es nuestra perfección, la humildad... San Pablo recibió la bofetada para que no se engriera —¡qué grandes cosas se le revelarían!—; por la misma grandeza de las revelaciones podía engreírse, si no le dieran el ángel de Satanás. San Pablo, a quien tales cosas se revelaban, ¿qué dijo?: «*hermanos, yo no creo haber comprendido yo mismo*»... Pablo dice: «*yo no creo haber comprendido yo mismo*». ¿Quién osará decir que comprendió?... «*Todavía corro*, dice, *para comprender*. Pablo está todavía en ruta, y ¿tú ya te crees en la patria? «*Olvidando una cosa que queda en pos de mí, tiendo... hacia aquellas que tengo delante de mí; conforme a la celeste vocación, de Dios, en Cristo Jesús*. «Oigo la voz de Dios de lo alto, y corro para alcanzar: porque no me dejó abandonado en el camino, no cesó de hablarme». Por tanto, hermanos, Dios no cesa de hablarnos. Pues, si cesa ¿qué es lo que hacemos?... «*Todos los que seamos perfectos, esto sepamos*». No hablo, dice, a los imperfectos, a los que todavía no puedo hablar de sabiduría, porque aun toman leche y no se nutren de manjar sólido; sino hablo a aquellos que comen manjar sólido. Ya parecen ser perfectos, porque entienden la igualdad del Verbo con el Padre. Pero aún no ven como hay que ver, cara a cara. Aún ven parcialmente y en enigma. Corran, pues, que cuando se acabare el camino, entonces volvemos a la patria (*in Ps* 130, 14).

705. Esa es la primera gracia del beneficio divino, reducirnos a confesar nuestra debilidad, para que todo lo bueno que podemos, aquello de que somos capaces, lo seamos en Dios, para que «*el que se glorie, se glorie en el Señor*» (*in Ps* 38, 18).

706. Esta es la gran ciencia, saber que el hombre por sí mismo no es nada, y que todo lo que es le viene de Dios, y es por Dios... (1,4) ... Y aún es poco el reconocer que todo lo que tienes de bueno te viene de Dios. Además debes no engreírte y menos despreciar a aquel que aún no lo tiene, el cual quizá te sobrepase cuando lo hubiere recibido (*in Ps* 70, s. 1,1ss).

707. Aunque tú, Señor, me llames amigo, yo me confieso siervo (*in Ps* 142, 6).

708. El que de injustos nos convirtamos en justos, de enfermos en sanos, de muertos en vivos, de mortales en inmortales, de míseros en bienaventurados, eso es misericordia de Dios (*in Ps* 135, 1).

709. ¡Humildad excelsa y embriaguez sobria!... «*Nosotros amamos*»... Los hombres aman a Dios, los mortales al inmortal, los pecadores al justo, los frágiles al inmóvil, la obra al Hacedor... «*porque él nos amó primero*»... Se dio a sí mismo aquel a quien amamos. Se dio antes de que le amáramos... (2,3) Amemos a Dios bajo el impulso de Dios (*serm* 34, 1,2s).

IV. HOMBRE-MENDIGO FRENTE A DIOS-GENEROSIDAD

710. Busca tu bien, ¡oh, alma! Porque hay bienes de otro, y todas las criaturas tienen el suyo por razón de su integridad y perfección de su naturaleza. Y lo que cada ser imperfecto necesita para perfeccionarse es distinto. ¡Tú busca tu propio bien!... El sumo bien, ese es tu bien... ¿Cuál es el bien de la bestia, hermanos, sino llenar el vientre, carecer de indigencia, holgar, vivir, estar sana, y engendrar? ¿Buscas tú un bien como el de ella? También da Dios eso, pero no lo busques sólo... Levanta tu esperanza al bien de todos los bienes. Será tu bien ese que te hizo bueno en tu especie, e hizo todas las cosas buenas en su especie (*in Ps* 102, 8).

711. Dios nos dio naturaleza para que existiésemos. Nos dio alma para que viviésemos. Nos dio entendimiento para que entendiésemos. Nos dio alimentos para que sustentásemos nuestra vida mortal. Nos dio luz del cielo y fuentes de la tierra, mas todas esas cosas son dones comunes a buenos y malos. Si estos bienes dio también a los malos, ¿acaso no reservó nada propio para los buenos? «*Lo que ni el ojo vio, ni a corazón o conocimiento de hombre llegó*». Pues lo que subió a corazón de hombre debía estar debajo del corazón del hombre, y por eso subió al corazón, porque sobre ello estaba el corazón al que subió. Lo que reserva a solos los buenos no sube al corazón. Es el mismo corazón el que sube a ello. Lo que no sube a tu corazón, sino que tu corazón sube a ello, eso es lo que te reserva Dios... (5,4) ... Eso es lo que reserva Dios a solos los buenos, a los que por otra parte él mismo hizo buenos. ¡He ahí lo que es! Brevemente fue

nuestra recompensa definida por el profeta: «*Seré Dios de ellos, y ellos serán pueblo para mí:* él mismo se prometió a sí mismo como recompensa nuestra. Désenos a sí mismo, y basta para nosotros (*serm* 331, 4,3).

712. El que sabe dar buenos dones a sus hijos, nos compele a pedir, buscar y llamar. (8,17) ¿Y, por qué lo hace él, que sabe lo que necesitamos antes de que se lo pidamos, y puede mover el ánimo? Seguramente para que entendamos que el Señor y Dios nuestro no pretende que le manifestemos nuestra voluntad, pues no puede desconocerla, sino que quiere que fomentemos con oraciones nuestros deseos, para que podamos recibir lo que él se dispone a dar. Porque ello es muy grande, pero nosotros somos muy pequeños y angostos para recibirlo. Por lo cual se nos dice: «*Dilataos, no vayáis llevando el yugo con los infieles*». Porque recibiremos algo muy grande, algo que ni el ojo vio, porque no tiene color, ni el oído oyó, porque no es sonido, ni subió al corazón del hombre, porque es el corazón el que debe subir a ello. Y con tanta mayor capacidad lo recibiremos cuanto lo creamos con mayor fidelidad, lo esperemos con mayor firmeza, y lo deseemos con mayor ardor. (9,18) Por tanto, en esa fe, esperanza y caridad, oramos siempre por un continuo deseo.

Pero también hacemos oración vocal a Dios a ciertos intervalos de hora y tiempo para amonestarnos a nosotros mismos con esos signos de las realidades. De este modo podemos comprobar cuánto hemos adelantado en ese deseo, y nos excitamos con mayor entusiasmo a aumentarlo. Pues se seguirá más digno efecto, cuanto precedió más ferviente afecto. Por eso, cuando dice el Apóstol: «*Orad sin interrupción*», lo que quiere decir no es sino: desead sin interrupción la vida bienaventurada, que no es otra que la eterna, ante aquel que únicamente la puede dar. Deseémosla, pues, siempre de parte del Señor Dios, y oremos siempre. Y por eso a ciertas horas recogemos la mente al negocio de orar. Dejamos otros cuidados y ocupaciones, que en cierto modo enfrían ese deseo. Nos amonestamos con las palabras de la oración sobre aquellos puntos que deseamos. Precavemos que ese deseo, que se había comenzado a entibiar, se extinga totalmente, si no se inflama con mayor frecuencia. Por esa razón el mismo Apóstol dice: «*vuestras peticiones se manifiesten a Dios*». Esto no se ha de tomar como si se manifestaran a Dios, pues él ya las conocía antes de que nacieran, sino que se manifiesten ante Dios para nosotros por la condescendencia, no ante los hombres por la jactancia...

(10,19) Siendo esto así, no es malo ni inútil insistir cuan-

do hay oportunidad para orar por mucho espacio, cuando otras obligaciones y menesteres buenos y necesarios no lo impidan, aunque también en medio de las ocupaciones hay que orar siempre con el deseo, como dije. Cuando oramos de este modo, no oramos hablando mucho, como algunos piensan; únicamente, se ora durante más tiempo. Una cosa es el mucho hablar, y otra el afecto prolongado... (20) ... Evitemos en la oración la larga palabrería, pero no falte la larga deprecación, si perdura la ferviente atención. El mucho hablar en la oración es tratar un asunto necesario con palabras soberbias. En cambio, la larga deprecación es llamar con un sostenida y piadosa excitación del corazón de aquel a quien rogamos. Porque, generalmente, este negocio se trata mejor con gemidos que con palabras, con llanto mejor que con charlar. Dios pone nuestras lágrimas en su presencia, y nuestros gemidos no están ocultos para aquel que todo lo crea por el Verbo, y no necesita de palabras humanas (*ep* 130, 8,16ss).

713. Nuestro Padre sabe lo que nos es necesario. ¿Por qué pedimos? ¿Por qué buscamos? ¿Por qué llamamos? ¿Por qué nos fatigamos pidiendo, llamando y buscando, para informar a quien todo lo sabe?... Otra esperanza... no tenemos ante los males del presente siglo, sino llamar en la oración, creer y retener en el corazón que nuestro Padre nos ha de negar lo que no nos conviene. Lo que deseas, lo conoces tú. Lo que conviene, lo conoce él. Piensa que estás a las órdenes del médico, y que estás enfermo, como es la pura verdad. De hecho toda nuestra vida es una enfermedad. Piensa, pues, que estás enfermo a las órdenes del médico. Te gustaría pedirle al médico agua fresca o un licor. Nadie te prohíbe el pedirlo, pues quizá no te dañe, y hasta pudiera convenirte. No vaciles en pedir; pide, no tardes. Pero si no te lo dan, no te entristezcas. Si esto acontece a las órdenes del médico de tu carne, ¿cuánto más ocurrirá eso a las órdenes de Dios, creador y reparador de tu carne y de tu alma? (*serm* 80, 2.)

714. Cual es respecto a ti tu hijo, que no tiene experiencia de la vida, tal eres tú respecto a Dios, pues no estás al corriente de las cosas divinas. He ahí tu hijo todo el día llorando delante de ti para que le des el cuchillo. Te niegas a dárselo, no se lo das: desprecias al llorón para no tener que lamentar al herido. Llore, aflíjase, patalee el niño, para que le montes en el caballo. No lo haces, porque no puede él gobernar al caballo. Lo estrellará y lo matará. Al negarle una parte, le conservas entero. Para que crezca y lo posea todo, le niegas eso poco que le es peligroso (*serm* 80, 7).

715. El enfermo pide al médico ciertos remedios que el mé-

dico no le puede dar. El médico no atiende a la voluntad, para poder atender a la salud. Admite ahora tú como médico tuyo a Dios. Pídele la salud, y él mismo será tu salud. No vuelvas a desear otra salud que no sea él... ¿Qué te importa lo que te ha de decir, con tal que se te dé? ¿Quieres que se te dé? ¿Qué harás si esos objetos que tú quieres tener no te los quiere dar él, precisamente para poder dársete a sí mismo? Remueve los impedimentos para entrar en ti (*in Ps* 85, 9).

716. Dios te da todo lo mejor que puede darte: a sí mismo. ¡Avaro! ¿Qué cosa querías? Si otra cosa pides, ¿qué podrá bastarte, si Dios no te basta? (*serm* 105, 3,4).

717. «*Busqué al Señor, y me escuchó*»... No dijo el Salmista: demandé oro al Señor, y me escuchó, pedí la senectud al Señor, y me escuchó; pedí al Señor esto o lo otro, y me escuchó. Una cosa es pedir los bienes del Señor y otra reclamar al Señor. «*Reclamé*», dice, «*al Señor, y me escuchó*»... Luego no pidas al Señor nada extraño, pide al mismo Señor, y te escuchará; y antes de que termines de hablar, dirá: «*Aquí estoy*». ¿Qué significa «*aquí estoy*»? Heme aquí presente. ¿Qué quieres, qué deseas de mí? Cualquier cosa que yo te diere es más vil que yo mismo. Tómame a mí, goza de mí, abrázame. Aún no puedes gozarme todo entero, pero únete a mí por la fe, y quedarás adherido a mí. Todas las demás cargas tuyas, yo te las quitaré, para que todo entero te unas a mí, cuando yo convirtiere en inmortal esa mortalidad tuya. Serás igual a mis ángeles, y verás siempre mi faz; gozarás y nadie te quitará el gozo; porque «*buscaste al Señor y te escuchó y todas las tribulaciones te sacó*» (*in Ps* 33, e. 2, s. 2,9).

718. No imagines a Dios situado en lugares: él es contigo tal cual tú fueres... Será bueno, si tú fueres bueno, y será vengador si fueres malo. Ahí tienes el juez en tu rincón. Cuando quieres hacer algo malo, te retiras del público a tu casa, donde no te vea ninguno de tus enemigos. En tu misma casa te retiras de los lugares accesibles, y te escondes en tu alcoba. Aún en tu alcoba, temes a que alguien lo sepa. Te retiras a tu corazón, y allí maquinas. Pero Dios es más interior que tu corazón. Adondequiera que huyeras, allí está Dios. ¿Adónde huirás? ¿No te seguirá adondequiera que huyeres? Pues ya que él te es más interior que tú mismo, no hay a donde huir de Dios airado, sino a Dios aplacado. Absolutamente, no hay a donde huir. ¿Quieres huir de él? ¡Huye a él! (*in Ps* 74, 9).

719. Casa de refugio sé tú para mí, Dios, protector, ¡casa de refugio! Porque a veces peligro y quiero huir. ¿Adónde huyo?...

Adondequiera que voy, me sigue la conciencia... Entra en tu casa, reposa en tu lecho, entra en tu interior. Mayores intimidades no tienes adónde huir de tu conciencia, si te remuerden tus pecados... tú me serás casa de refugio; a ti huyo. ¿Adónde huiré para librarme de ti? Adondequiera que fuere, allí te encuentro. Si te irritas, te encuentro vengador. Si te aplacas, te hallo ayudador. Nada me resta, pues, sino huir a ti, no de ti. Si eres siervo y tratas de huir de un hombre, tu señor, huyes a aquellos lugares en que no está tu señor. Para huir del Señor, ¡huye al Señor! (*in Ps* 30, en 2, s. 1,8).

720. Nos hace pedir aquel a quien deseamos recibir. Nos hace buscar aquel a quien deseamos encontrar. Nos hace llamar aquel a quien tratamos de llegar... Y eso mismo obra en nosotros después de recibido. Hace que pidiendo, buscando y llamando, reclamemos para recibirle más largamente. Porque ya se le reclame con vida buena, ya para vivir bien, todos «*los que son impulsados por el Espíritu de Dios, ésos son hijos de Dios*» (*in Ps* 118, s. 14,2).

721. Grande es el secreto del juez, por lo que se denomina «secretarium». Grande es el temor de aquellos que están encausados. Se ignora lo que el juez piensa, y lo que escribe. Y eso que es hombre, y los reos son también hombres. En cambio, aquel es nuestro Dios y nosotros pueblo de sus pastos y ovejas de sus manos. El es el Creador y nosotros criaturas. El es inmortal y nosotros mortales. El es invisible y nosotros visibles. Sin embargo, quiso que se nos ocultase en esta vida la última sentencia que al fin pronunciará. Porque ningún juez que quiere condenar avisa antes; «¡te voy a condenar!», como ninguno que quiere herir avisa antes: ¡te voy a herir! (4,5) Gran misericordia, gran mansedumbre es ésa. Pero no abusemos de su paciencia para aumentar nuestra maldad. Mientras él carga con nuestros pecados, no nos dediquemos a añadir pecados a pecados, como para aumentar su carga. ¡Como si llevase más carga aquel que no trabaja cuando la lleva! ¡Esos pecados nuestros, que él perdona aún, que él soporta aún, evidencian su paciencia, y van agrandando nuestra deuda! (*serm* 47, 3,4s).

722. «*Percibe con los oídos, Señor, la voz de mi deprecación*». He aquí una sentencia sencilla y fácil de entender, mas quizá deleita el pensar por qué no dijo: percibe con los oídos mi deprecación, sino que, declarando mejor sus intenciones, dijo: «*la voz de mi deprecación*», la vida de mi deprecación, el alma de mi deprecación; no lo que resuena en mis palabras, sino el principio de donde toman vida mis palabras. Los demás estrépitos

sin alma pueden llamarse sonidos, pero no voces. La voz es propia de los que tienen alma y vida. ¿Cuántos son los que oran a Dios, y no sienten a Dios, ni piensan bien de Dios? Pueden emitir «sonidos de deprecación», pero no voz, porque en su oración no hay vida. Esa era la voz de la deprecación de aquel que vivía, porque conocía a su Señor, y veía que él le libertaba, y sentía de qué cosas le libertaba (*in Ps* 139, 10).

723. Esta es la salud de la fe, la que nos hace buscar para que encontremos, llamar para que se nos abra (*de perfect iust hom* 19, 40).

724. Por muy aprovechado que se encuentre el hombre, por mucho que vaya adelantado y dejado su pasado en el olvido, no puede decir para sus adentros: «ya está bien». Porque si dice eso, le presentan la regla, salida de los tesoros de Dios, y se comprueba hasta el ápice la perfección del hombre. ¿Quién alardeará de tener casto el corazón? ¿Y quién se jactará de estar limpio de pecado?... Por mucho que medres, tendrás que esperar en la divina misericordia (*in Ps* 147, 12).

V. EL HOMBRE SUBE A DIOS

725. Ascendamos al cielo si pensamos en Dios, que es quien dispuso ciertos ascensos en el corazón. ¿Qué es ascender en el corazón? Avanzar hacia Dios. Como todo el que desmaya no asciende, sino que cae, así todo el que progresa asciende. Con tal que progrese de modo que no se engría. Con tal que progrese de modo que no caiga. Porque, si al progresar se ensoberbece, ascendiendo cae de nuevo. Para no ensoberbecerse, ¿qué debe hacer? Levante sus ojos a aquel que habita el cielo, no se mire a sí mismo. Todo soberbio atiende a sí mismo. Se sobrestima con exceso aquel que se complace en sí mismo. Mas el que se complace en sí mismo, complace a un necio; porque necio es él mismo cuando se complace. Sólo siente placer con seguridad aquel que place a Dios. ¿Y quién es el que place a Dios? Aquel a quien place Dios. Dios no puede displacerse a sí mismo. Plázcate Dios a ti, para que le plazcas tú a él. Mas no podrá él placerte, si tú no te displaces a ti mismo. Si, pues, te displaces a ti, aparta los ojos de ti. ¿Para qué te contemplas a ti? Si te consideras bien, encontrarás en ti motivos de disgusto. Dices a Dios: «*mi pecado, ante mí está siempre*». Tu pecado esté siempre ante ti, para que no esté ante Dios. Pero tú no te coloques delante de ti, para que

puedas estar delante de Dios. Como queremos que Dios no retire su faz de nosotros, así queremos que retire su faz de nuestros pecados... El que dice: «*no retires tu faz de mí*», dice en otro lugar: «*retira tu faz de mis pecados*». Si quieres que Dios retire su faz de tus pecados, tú mismo retira tu faz de ti, y no quieras retirarla de tus pecados. Si tú no quitas tu faz de ellos, tú mismo te encolerizarás contra ellos. Y si tú no retiras tu faz de tus pecados, tú los reconocerás y él los perdonará. (*in Ps* 122, 3).

726. Los que quieren seguir a Dios, tienen que procurar que él vaya delante y ellos sigan. En todas las cosas le encuentran bueno, ya corrija, ya consuele, ya ejercite, ya purifique, ya ilumine, como dice el Apóstol: «*sabemos que para los que aman a Dios todas las cosas cooperan al bien*» (*in Ps* 124, 9).

727. Mira a aquel que te conduce, y no mires atrás al sitio de donde te saca. Quien te conduce, camina delante de ti; el lugar de donde te saca queda detrás de ti. Ama al que te conduce y no tendrá Dios que condenarte por mirar atrás (*in Ps* 75, 16).

728. Disgústete siempre lo que eres, si quieres llegar a lo que aún no eres. Porque, donde te gustaste, allí te quedaste. Si dijeras: ¡basta!, ya estás perdido. Añade siempre, camina siempre, progresa siempre. No te quedes en el camino, no vuelvas atrás, no te desvíes. Se queda quien no avanza. Vuelve atrás quien retorna a las cosas de las que ya había salido. Se desvía quien apostata. Mejor va el cojo por el camino, que el corredor fuera de camino (*serm* 169, 15,18).

729. Entonces poseerás en verdad la tierra, cuando te adhieras a aquel que hizo el cielo. Esto es ser manso, no resistir a tu Dios, para que en tus buenas obras te plazca él, y no tú a ti mismo; o en los reveses desagradables que justamente padeces, no te disguste él, sino tú a ti mismo. Pues no es poco el saber que le complacerás a él, si te disgustas de ti; y que le disgustarás, si te places a ti (*serm* 53, 2,2).

730. Dios es recto. Adhiriéndose a lo recto como a una regla inmutable, puede hacerse recto el corazón del hombre, que en sí mismo es perverso. Mas para que el corazón esté con Dios, y pueda de ese modo ser recto, se acerca a él, no con el pie, sino con la fe... Así, la voluntad que está en el corazón recto, viene preparada por el Señor; precede la fe, con la que se acerca el hombre al Dios recto, con el fin de que su corazón sea también recto. Esa fe, previniendo y reclamando la misericordia de Dios, es suscitada por la obediencia, y empieza a ajustar a la rectitud

de Dios el corazón del hombre, para que sea dirigido y rectificado. Y cuanto más y más es rectificado, tanto más ve lo que no veía, y vale lo que no valía (*in Ps* 77, 10).

731. Buscabas qué ofrecer por ti. Ofrécete a ti. ¿Qué busca el Señor en ti, sino a ti? Porque en toda la creación terrena nada hizo mejor que tú. Te busca fuera de ti, porque tú te habías perdido; mas si haces lo que él te mandó, encuentra en ti juicio y justicia. Juicio, respecto a ti mismo; y justicia, respecto a tu prójimo. ¿Qué significa juicio en ti mismo?, que te disgustes de lo que eras para que puedas llegar a ser lo que no eras... En tus logros te alabas, en tus infortunios blasfemas contra Dios... Ese juicio es un juicio perverso... Alaba a Dios en tus dichas; acúsate a ti en tus desdichas... Siendo tú recto, guardarás la justicia... siendo tú recto, convendrás con lo recto, y sin duda te gustará Dios (*serm* 48, 2,2).

732. El corazón está fijo en Dios, y por eso es recto. Como Dios es recto, cuando fijas a él tu corazón, él te sirve de forma para que sea recto tu corazón. Fija tu corazón a él, y será recto tu corazón (*in Ps* 93, 19).

733. Porque, de lo que hay en ti, no agrada a Dios sino lo que tienes de Dios; en ti tú no pudiste sino perderte. No sabrías encontrarte si tu Hacedor no te buscara (*serm* 13, 3).

734. Se llama recto el corazón del hombre, cuando quiere todas las cosas que quiere el corazón de Dios... Uno ora para que no acontezca no sé qué. Ora, y no se le prohíbe el orar. Pida cuanto pudiere. Pero si contra su voluntad ocurre algo, sométase a la voluntad de Dios, ¡no resista a la gran voluntad de Dios! (*in Ps* 100, 6).

735. «*Bueno es el Dios de Israel*». Mas ¿para quiénes? «*Para los rectos de corazón*» ¿Quiénes son los rectos de corazón? Los que acomodan su voluntad a la voluntad de Dios. No se esfuercen en torcer la voluntad de Dios a la suya propia. Breve precepto es que el hombre rectifique su corazón. ¿Quieres tener recto el corazón? Haz lo que quiere Dios; no pretendas que Dios haga lo que quieras tú. Son perversos de corazón, no tienen el corazón recto, los que se sientan a disputar cómo debió obrar Dios. No alaban, sino que reprenden, lo que Dios hizo. Quieren corregirle. Ya no les basta rehusar la divina corrección... Todas las cosas que hizo Dios, las hizo bien. Si no podemos ver el consejo con que hizo esto así, y lo otro del otro modo, bien nos irá si nos sometemos a su sabiduría, y creemos que todo lo hizo bien, aunque no sepamos por qué lo hizo. Entonces tendremos el co-

razón recto, de modo que nos fiemos y confiemos en el Señor, y no se moverán nuestros pies (*in Ps* 124, 2).

736. Serás recto cuando Dios te agrade en todas las cosas buenas que hace, cuando en todas las malas que padeces no te desagradare. Eso es invocar a Dios con sinceridad. A los que invocan a Dios de ese modo, Dios los escucha, «*cerca está*». Aún no te dio el Señor lo que tú quieres que te dé, y, sin embargo, ahí está, está cerca, y no hace lo que le pides. Y no lo hace porque está cerca. Porque él está al cuidado, impuso lo que impuso. Porque él está al cuidado, no hace lo que se le pide. No te escucha tu actual deseo, en atención a tu futura salud. Cuando obra así, atiende también a tu voluntad, pues en el fondo quiere estar sano el que no quiere ser abrasado (*in Ps* 144, 22).

737. ¿Cuándo serás recto? ¿Quieres oírlo? Cuando, en aquel bien que haces, te agrade Dios, y en aquel mal que padeces, no te desagrade (*in Ps* 70, s. 1,14).

738. Agrádete Dios tal cual es, no tal cual tú quieres que Dios sea. Tú eres perverso, y quieres un Dios tal cual tú eres, no tal cual es él... Concuerda con él, y comienza primero a querer bien, y a odiarte tal cual eres. Cuando comenzares a odiarte tal cual eres y tal cual te odia Dios, empiezas a entender al mismo Dios tal cual es él (*serm* 9, 8,9).

739. Había yo preparado un salmo corto, y ése había mandado cantar al lector. Pero se ha alterado, al parecer, al subir a leer, y nos ha leído un salmo por otro. Ahora prefiero seguir la voluntad de Dios, que se manifiesta en la equivocación del lector, a seguir mi voluntad, que se manifiesta en mi propósito. Si, pues, os retengo algo más de tiempo por la prolijidad del salmo, no me lo imputéis a mí. Creed que Dios no ha querido que trabajemos infructuosamente (*in Ps* 138, 1).

740. Breve sentencia es ésta; agrada a Dios aquel a quien Dios agrada (*in Ps* 32, e. 2, s. 1,1).

VI. ALABANDO...

741. Si del camino de la fe quieres ser llevado a la visión, ¡mantente reconocido! Acúsate primero. Si ya te has acusado, ¡loa a Dios! Clama a quien aún no conoces, para que venga y se te dé a conocer. No es que él venga, sino que él te lleva a sí (*in Ps* 145, 14).

742. Quien se alaba a sí mismo no alaba a Dios, sino que se aparta de Dios. Es como el que quiere apartarse del fuego. El fuego continúa ardiente, pero él se enfría. O es como el que quiere retirarse de la luz. Si se retira, la luz continúa en sí lúcida, pero él se entenebrece (*serm* 170, 11).

743. La misma alma se aconseja a sí misma, bajo el fulgor de la luz de Dios. Eso es lo que hace la razón natural con la que el alma conoce un consejo procedente de la luz divina, que subsiste en la eternidad de su autor.

Allí lee el alma algo que ha de temer, alabar, amar y desear y apetecer. Aún no lo posee. Aún no lo comprende. Se siente bañada en cierto fulgor, aunque no es bastante fuerte para permanecer en él. Así se recoge hacia dentro, hacia su salud, y dice: «*¡alaba alma mía al Señor!*» (*in Ps* 145, 5).

744. «*Confesad al Señor porque es bueno*». (2) La confesión procede o del loante o del penitente... (4) si quieres pronunciar una confesión de alabanza. ¿Qué cosa puedes alabar con más seguridad que el bien? ¿Quieres confesar tus pecados? ¿A quién puedes hacerlo con más seguridad que al bien? Si eres bueno loa al bien, pues por él eres bueno. Si eres malo, loa al bien, pues por él puedes ser bueno. Porque, si eres bueno, de Dios te viene el serlo. Si eres malo, por ti mismo lo eres. Huye de ti, y ve a tu Hacedor. Huyendo de ti, corres hacia ti; y siguiéndote a ti, te adhieres a tu autor (*serm* 29, 1ss).

745. Aun cuando uno confiese sus pecados, debe confesarlos con alabanza de Dios. No es otra la piadosa confesión de los pecados, sino la que no desespera, y se acoge a la misericordia de Dios (*in Ps* 105, 2).

746. Piadosas son ambas confesiones: cuando te reprendes, porque no estás exento de pecado, y cuando alabas a Dios, que no puede tener pecado (1,2) Y si piensas bien, la reprensión tuya es alabanza de Dios. ¿Por qué te confiesas cuando acusas tu pecado?... ¿No es porque de muerto has llegado a ser vivo? (*serm* 67, 1,1s).

747. Hemos descubierto un medio para que te puedas alabar, y no seas arrogante. Alaba a Dios en ti, no a ti. No es que tú seas Dios, sino que eres criatura de Dios. No es que tú puedas algo, sino que él lo puede en ti y por ti. Y por eso, oh Señor, te alabarán y «*anunciarán tu virtud*»; no la suya, sino «*la tuya*» (*in Ps* 144, 7).

748. Tal es aquella sabiduría que se llama piedad por la que «*se da culto al Padre de las lumbres, de quien procede todo*

galardón óptimo y todo don perfecto». Se da culto con el sacrificio de alabanza y acción de gracias, para que el que da culto «*no se glorie en sí mismo, sino en él*». Por esto, en la ley de las obras, dice Dios: «*haz lo que mando*»; en la ley de la fe, se le dice a Dios: «*da lo que mandas*». Para eso impone Dios la ley, para advertir lo que ha de hacer la fe. Si la ley siente la imposición del precepto, y no se siente con fuerzas para cumplirlo, ya sabe lo que tiene que pedir. Si se siente con fuerzas y obra con sumisión, debe saber también que puede lo que puede por un don de Dios (*de spir et litt* 13, 22).

749. La estima de la vida presente debe redundar en alabanza de Dios, como la exaltación de nuestra sempiterna vida será la alabanza de Dios. Nadie puede hacerse apto para la vida futura si no se ejercita y se prepara para ella (*in Ps* 148, 1).

750. Alabamos ahora a Dios en la Iglesia cuando nos congregamos. Cuando cada uno se retira a su casa, parece como si cesara de alabar a Dios. Pero no ceses de vivir bien, y siempre alabas a Dios. Dejarás de alabar a Dios, cuando te desvíes de la justicia y del comportamiento que a él le agrada. Y si nunca te desvías de la buena vida, tu lengua calla, pero tu vida clama, y los oídos de Dios se aplican a tu corazón (*in Ps* 148, 2).

751. Sobre el tímpano se extiende el cuero; en el salterio se extienden las cuerdas; en ambos queda la carne crucificada en el órgano... cuanto más se estiran los nervios, lanzan sonidos más agudos... tocó Cristo, y resonó la dulzura de la verdad (*in Ps* 149, 8).

752. Empieza, pues, ya desde ahora a alabar, si eternamente has de estar alabando. El que no quiere alabar durante el tránsito de este mundo, enmudecerá cuando viniere el siglo sempiterno... (3) Alaba, pues, y bendice al Señor Dios tuyo cada día. Así, cuando se acabare el cada día, y llegare un día sin fin, irás de alabanza en alabanza, como si dijéramos de virtud en virtud (*in Ps* 144, 2s).

753. Breve es la lección, a saber: alaba siempre a Dios. Repite con un corazón sincero y no falso: «*Bendeciré al Señor en todo tiempo, siempre su alabanza en mi boca*». Breve es la lección, a saber: advierte que Dios da misericordiosamente cuando da, y quita misericordiosamente cuando quita. No creas que eres abandonado por su misericordia, pues, o te acaricia dándote para que no desmayes, o te corrige cuando te regocijas, para que no perezcas. Luego tanto en sus dones como en sus azotes, tú alaba

a Dios. La alabanza del que azota es medicina de la herida (*in Ps* 144, 4).

754. La suma empresa del hombre no es otra que alabar a Dios. A él le toca agradarte con su hermosura. A ti te toca alabarle a él en acción de gracias. Si tus obras no fueren alabanza de Dios, empiezas a amarte a ti mismo... Desagrádate a ti, agrádete tu Hacedor, porque te desagrada lo que tú hiciste en ti. Tu empresa sea, pues, la alabanza de Dios (*in Ps* 44, 9).

755. A veces comenzamos a disputar sobre las obras de Dios. ¿Por qué esto? ¿Por qué lo otro? ¿No debía haberse hecho así? Dios hizo mal eso. ¿Dónde está la alabanza de Dios? ¡Perdiste el aleluya! Considera todas las cosas de modo que alabes a Dios y agrades al artífice (*in Ps* 148, 12).

756. Porque «*su grandeza no tiene fin*», debemos alabar a Dios, a quien no comprendemos... y como desmayando ante tanta grandeza, y para restaurarnos ante tanta bondad, miramos a las divinas obras. Por las obras alabamos al Hacedor, por las cosas fundadas al Fundador, por las creadas al Creador (*in Ps* 144, 6).

757. ¿Tendrá Dios más gloria porque tú le glorifiques? ¿Añadimos acaso más gloria a Dios cuando le decimos «yo te glorifico, Dios mío»? ¿O le hacemos más santo cuando le decimos «yo te bendigo, Dios mío»?... «*Allí está el camino,* dijo, *donde le mostraré mi salvación*». Ves que el alabar a Dios aprovechará a ti, no a Dios. ¿Alabas a Dios? Vas por el camino. ¿Reprendes a Dios? Perdiste el camino (*in Ps* 39, 4).

758. Con nuestras alabanzas no crece él, sino nosotros; Dios no se hace mejor si tú le alabas, ni peor si tú le vituperas. Mas tú serás mejor si alabas el bien; vituperando, serás peor; en cuanto al bien, permanece como siempre... (*in Ps* 134, 1).

759. No vayas a pensar que puedes alabar suficientemente a aquel «*cuya magnitud no tiene fin*». ¿Acaso no es mejor que así como él no tiene fin, tampoco lo tenga tu alabanza?... Si nunca serás sino de él, nunca deberás enmudecer en su alabanza (*in Ps* 144, 5).

760. «*Yo te confesaré, Señor, con todo mi corazón*». Todo mi corazón pongo en el ara de tu confesión: un holocausto de alabanza te ofrezco..., todo... mi corazón arda en la llama de tu amor; nada quede de mí para mí. No me quede yo con nada de mí mismo donde poner los ojos; sino abráseme todo en ti. Todo entero arda en ti, todo entero te ame, como inflamado por ti (*in Ps* 137, 2).

761. «*Conviene que él crezca y yo decrezca*». Conviene que él dé y que yo reciba, que él sea glorificado y que yo pronuncie mi confesión... Entienda ese hombre, que quería llamar suyo a lo que es de Dios, que todo lo ha recibido, y rebájese. Es bueno para él que Dios sea en él glorificado. Rebájese él en sí mismo para que sea aumentado en Dios. Crezca la gloria de Dios en nosotros, y rebájese nuestra propia gloria, para que en Dios crezca también la nuestra... Y crezca Dios en ti. En sí no puede crecer, siendo ya perfecto... Así es el hombre interior; progresa en Dios, y parece que Dios crece en él; mas él se rebaja para decaer en su propia gloria, y levantarse en la gloria de Dios (*in Joh* 14, 5).

762. Cuando soy alabado por un hermano y familiar de mi alma como tú, lo recibo como si fuese alabado por mí mismo. Ya ves cuán molesta es la propia alabanza, aunque se digan cosas verdaderas. Tú eres un alma mía, o mejor, tu alma y la mía no son sino una misma cosa. Y con todo, te equivocas respecto a mi persona. Piensas que tengo lo que me falta. ¿Cómo puede equivocarse un hombre acerca de sí mismo? No quiero que me alabes, no sólo para que no te engañes tú, a quien amo, sino también para que no disminuyas tus oraciones en favor mío. Ora para que sea lo que tú ya crees que soy. Bien sabes que no estoy en deuda, porque no te pago en la misma moneda. Respecto a ti, no me he dejado llevar del exceso de benevolencia, como te dejas llevar tú. No he dicho que tienes esos bienes, que tú mismo conoces que te faltan. Sólo he tocado con ánimo benévolo los bienes tuyos, esos bienes de Dios, cuya existencia en ti me consta con certeza. No te alabo, no sólo para no equivocarme, sino para que al alabarte yo, no parezca que te alabas tú. Esa regla de justicia de pagar alabanza con alabanza no quiero que se cumpla en mí. Si debiera cumplirse, prefiero declararme deudor, pues yo pienso personalmente que no se debe cumplir; y si no se debe cumplir esa ley, no soy deudor ni acreedor (*ep* 110, 4).

763. Digamos también nosotros con fiel corazón y religiosa voz: «*Gloria a Dios en las alturas, y paz en la tierra a los hombres de buena voluntad*». Y meditemos con fe, esperanza y caridad esas palabras divinas, esas alabanzas de Dios, ese gozo angélico. Comprendamos esas palabras con la mayor atención que podamos. Al modo que creemos, esperamos y deseamos, seremos también nosotros para Dios gloria en las alturas, cuando al ser resucitado el cuerpo espiritual, seamos arrebatados en las nubes al encuentro de Cristo. Pero es menester ahora, mientras estamos en la tierra, buscar la paz con buena voluntad. En las alturas está la vida,

porque esa es la región de los vivos. Allá están los días buenos, donde está el mismo Señor, y los años no se menoscaban (*serm* 193, 1).

764. Para que Dios pueda ser bien alabado por el hombre, Dios se alabó a sí mismo. El se dignó alabarse, y descubrió al hombre el modo de alabarle... Es arrogancia que el hombre se alabe a sí mismo, pero el que se alabe Dios a sí mismo es misericordia. Nos beneficia a nosotros el amor de Dios, a quien alabamos. Amando al bien nos hacemos mejores. Así, sabiendo que nos beneficia el amarle, se hizo Dios amable alabándose a sí mismo. Al hacerse amable, atendía a nuestro bien. Exhortó, pues, nuestro corazón a alabarle y llenó de su espíritu a sus siervos para que le alabasen. Y cuando ese Espíritu de Dios, que está dentro de sus siervos, alaba a Dios, él se alaba a sí mismo (*in Ps* 144, 1).

VII. EN EL CULTO DEL CASTO AMOR

765. Cuando se vive de la fe, don de Dios, el mismo Dios asiste a la mente para iluminarla, a la concupiscencia para superarla, y a las dificultades para tolerarlas. Todo esto se realiza con rectitud, cuando se hace por Dios, cuando se le ama gratis. Este amor no podemos tenerle nosotros si no nos viene de él. Por el contrario, el hombre puede complacerse en sí mismo, y fiar de su propia virtud. Si en este caso es entregado al imperio de la soberbia, tanto más aumenta su mal cuanto más subyugadas quedan las otras codicias, y cuanto más fomenta el orgullo la misma represión de las apetencias (*contra Jul* V, 3,9).

766. Quizá desees ver a Dios, y en esta peregrinación suspiras con ese deseo. Imagínate que te prueba el Señor Dios tuyo, diciéndote: «anda, haz lo que quieras, satisfaz tus apetencias, suelta la rienda a la malicia, sacia tu lascivia, juzga lícito todo lo que te agrade. No te castigaré por ello. No te lanzaré a los infiernos. Unicamente te privaré de la vista de mi rostro»... Si te espantas, amas. Si esto que te he dicho: «tu Dios te negará su faz», conmueve tu corazón, ya pensaste que no ver a tu Dios es una gran pena tuya; eso es amar gratis (*serm* 178, 10,11).

767. Causa de todas las criaturas es la voluntad de Dios. Tú haces una casa; si no la hicieras, sin habitación te quedarás. Te obliga, pues, a hacer la casa la necesidad, no la libre voluntad. Haces el vestido, pues si no lo haces, tendrás que andar desnudo.

Te lleva a hacer el vestido la necesidad, no la libre voluntad. Plantas una ladera de vides, esparces las simientes, porque si no lo haces, te quedarás sin alimentos. Todo eso lo haces por necesidad. Dios, en cambio, lo hizo todo por pura bondad; no necesitaba de nada de lo que hizo; por eso, «*Todas las cosas que quiso, hizo*».

(11) ¿Hacemos también nosotros algunas cosas por libre decisión? Lo que acabamos de mencionar lo hacemos por necesidad; si no lo hiciéramos, quedaríamos reducidos a la pobreza y miseria. ¿No haremos algo por libre voluntad? Lo hacemos, cuando alabamos al mismo Dios. Cuando amas lo que alabas, lo haces por libre resolución. No lo haces por necesidad, sino porque te place. Por eso los justos y santos de Dios alabaron a Dios, aun cuando los azotaba. Mientras Dios desagradó a todos los inicuos, a ellos los agradó. Bajo el mismo azote, en la congoja, en las fatigas, en las heridas, alabaron a Dios. No les desagradó Dios, ni cuando los atormentaba: eso es amar gratis.

No aspires a recibir un galardón, sino que ese sumo galardón tuyo será el mismo Dios, a quien amas gratis. Pero debes amar de modo que no dejes de desearle a él por galardón para que él sólo te satisfaga. Así lo deseaba Felipe, cuando decía: «*muéstranos al Padre y nos basta*». Con razón se expresó así, pues eso lo hacemos por libre voluntad, y debemos hacerlo por libre voluntad, porque lo hacemos encantados, lo hacemos amando. Aunque seamos castigados por Dios, nunca debe desagradarnos aquel que siempre es justo (*in Ps* 134, 10s).

768. Considera cómo amó a Dios el Salmista. Se hizo su corazón casto: «*Dios de mi corazón y mi herencia, Dios para siempre*». Se hizo su corazón casto. Ya es Dios amado gratis, no se le pide otro premio. El que demanda a Dios otro premio, y por él sirve a Dios, da más valor a lo que quiere recibir que al mismo Dios de quien lo quiere recibir. ¿No hemos de esperar premio de Dios? Ninguno, fuera de él mismo. El premio de Dios es el mismo Dios. Ama eso, quiere eso. Si amas otra cosa, no será casto tu amor. Te apartas del fuego inmortal. Te enfrías. Te corrompes. No te retires, porque tal retirada será tu corrupción, será tu fornicación... (33) ... Contraria a esta fornicación es el ámor casto. Ya ama el alma a su esposo. ¿Qué le pide? ¿Qué pide a su amado esposo?... A él solo ama gratis, en él tiene todas las cosas; porque por él fueron hechas todas... (34) ...Gratis son amados los hombres corrompidos. ¿Y a Dios se le pide premio para amarle? Ama a Dios gratis. No envidies ese Dios a nadie. Arrebatadle todos los que podáis, todos los que le habéis

de poseer. No se hace angosto. No señalaréis en él límite alguno; todo entero lo poseeréis cada uno, y todo entero lo poseeréis todos (*in Ps* 72, 32ss).

769. Sea alabado con voluntad, amado con caridad; sea gratuito el amarle y el alabarle. ¿Qué significa amarle gratuitamente? Significa que ha de ser amado por sí mismo, no por otra cosa. Porque si amas a Dios para que él te dé otro galardón, ya no amas a Dios gratis. ¿Te sonrojarías si tu mujer te amara por la riqueza, si creyeras que ella pensaría en el adulterio en cuanto te sobreviniera la pobreza? Si quieres ser amado gratis por tu cónyuge, ¿te atreverás a amar a Dios por otro bien? ¿Qué premio vas a recibir de Dios? ¡Oh avaro! No te reserva tierra, sino a sí mismo, el que hizo el cielo y la tierra. «*Voluntariamente te sacrificaré*». No lo hagas por necesidad. Si alabas a Dios por otro objeto, le alabas por necesidad. Si ya tuvieses lo que amas, no alabarías a Dios. Mira lo que te quiero decir; alabas a Dios, por ejemplo, para que te dé mucho dinero; si por otro conducto tuvieses mucho dinero, ¿acaso alabarías a Dios? Luego, si alabas a Dios por el dinero, no sacrificas a Dios voluntariamente, sino que sacrificas por necesidad, pues aparte de él amas no sé qué. Por eso dijo: «voluntariamente te *sacrificaré*». Desprécialo todo, atiéndele a él. Las cosas que dio son buenas por razón del que las dio. Porque, efectivamente, Dios da estas cosas temporales; a algunos se las da para su bien, y a algunos para su mal, según la profundidad de su sabiduría. Sabe cuánto da y a quien da. Pide tú en el presente lo que te aprovechará en el futuro, pide lo que te ayudará eternamente. Pero a él ámalo gratis. Porque fuera de él mismo no encontrarás ningún don mejor que él. O si es que encuentras algo mejor que él, ¡pídelo! (*in Ps* 53, 10).

770. ¿Qué es lo que dice la Escritura en muchos lugares: «*invocarán y no los escucharé*», siendo así que Dios es «*misericordioso para todos los que le invocan*»? Seguramente quiere decir que algunos, al invocar, no le invocan a él... De esos tales se dice: «*a Dios no invocaron*». Invocan, pero no a Dios. Invocas todo lo que amas; invocas todo lo que evocas en ti, invocas todo lo que quieres que venga a ti. Pues bien, si invocas a Dios, pero precisamente para que venga a ti el dinero, para que venga a ti la herencia, para que venga a ti la gloria secular, en el fondo invocas esas cosas que quieres que vengan a ti. Sólo que nombras a Dios cooperador tuyo en la satisfacción de tus apetencias; no invocas para que escuche tus deseos... «Pues, ¿qué haré?», dices. «¿Qué pediré?» ¿Qué pedirás? Lo que enseñó el Señor, lo que te enseñó el celestial maestro. Invoca a Dios. Mejor que él no hay nada.

Deséale a él, apetécele a él... Si quieres ser amador de Dios, ámale con sincerísimas entrañas y castos suspiros. Quiérele, arde por él, anhela por él, pues nada más agradable encontrarás, nada mejor, nada más amplio, nada más duradero. ¿Qué habrá más duradero que aquello que es sempiterno? No temas que alguna vez se te desvanezca quien hace que tú mismo no perezcas. Si tú invocas a Dios, como a Dios, estate seguro de que serás escuchado; perteneces a este versillo: «*y misericordioso para todos los que te invocan*» (*in Ps* 85, 8).

771. Muchos claman al Señor para conseguir riquezas y evitar daños, por la salud de los suyos, por la estabilidad de su casa, por la felicidad temporal, por la dignidad social, finalmente, por la misma salud corporal, que es patrimonio del pobre. Por estas y semejantes cosas claman al Señor. Apenas hay alguno que clame por el mismo Señor. Porque le es fácil al hombre desear los dones de Dios, y no desear al mismo Señor; como si pudiera ser más grato el don que el donante... Mas este Salmista amaba a Dios gratis, sacrificaba a Dios espontáneamente, había traspasado todo lo que era inferior a él, y sobre sí mismo no había encontrado ningún objeto digno de recibir su alma, sino aquel Dios, de quien, por quien y en quien había sido creado. A ese Dios había clamado con su voz, a él había hecho llegar su voz: «*mi voz,* dijo, *a Dios*»... «*Y Dios me atendió*». Es verdad que te atiende cuando a él mismo buscas, no cuando por él buscas otra cosa (*in Ps* 76, 2).

772. Dios quiere ser adorado gratis, quiere ser amado gratis. Esto quiere decir ser amado castamente, ser amado, no porque da algo fuera de él, sino porque se da a sí mismo. Quien invoca a Dios para ser rico, no invoca a Dios: invoca a la riqueza que quiere que venga a él. Porque ¿qué es invocar, sino evocar hacia sí? Evocar hacia sí es lo que se llama invocar. Pues cuando dices: «Oh Dios, dame riquezas», no quieres que Dios venga a ti, sino que quieres que vengan a ti las riquezas. Pues a eso que quieres que venga a ti es a lo que invocas. Si invocaras a Dios, él mismo vendría a ti, él mismo sería tu riqueza; mas ahora quieres tener el arca llena y la conciencia vacía. Dios no llena el arca, sino el pecho; ¿qué te aprovecharán las riquezas exteriores, si te acosa la miseria interior? (*in Ps* 52,8).

773. Cultivamos a Dios y nos cultiva Dios. No es que cultivemos a Dios de modo que, cultivándole, le hagamos a él mejor. Le cultivamos adorando, no arando. En cambio, él nos cultiva como cultiva un agricultor su campo. En cuanto él nos cultiva, nos beatifica, pues el agricultor mejora su campo con el cultivo.

Y el fruto que busca en nosotros es precisamente que le cultivemos. Somos la herencia del Señor, pues no cesa de extirpar de nuestro corazón con su palabra las malas semillas, de romper nuestro corazón con el arado de su palabra, de sembrar en él las semillas de sus preceptos y esperar el fruto de la piedad. Cuando hubiéramos recibido el fruto de este cultivo en nuestro corazón, de modo que lo cultivemos bien, no seremos ingratos hacia nuestro agricultor, sino que le daremos el fruto de que él gusta. Nuestro fruto no le hace a él más rico; pero a nosotros nos hace bienaventurados (*serm* 87, 1,1).

774. Ved las cosas temporales... que les dio la misericordia de Dios... No para que le adoren por ellas, sino para que las refieran y dediquen también al bien eterno... Cualesquiera otros bienes, que da Dios, han de ser referidos a su gratuito culto. En cuanto al mismo culto divino, no ha de ser referido a otros bienes de Dios. Y entonces será gratuito. Si la prosperidad de los bienes temporales sobreviene, no hay que utilizar a Dios para poseerla, sino que hay que utilizarla a ella para poseer a Dios. No penséis que Dios es cultivado con honradez por sus cultivadores, si le dan culto por las necesidades de esta vida, por esas satisfacciones que Dios da aun a los que le blasfeman, mas «*buscad primero el reino de Dios y su justicia, y todo eso se os dará por añadidura*» (*in Ps* 104, 40).

775. No eras y fuiste hecho; ¿qué diste a Dios? Eras malo y fuiste convertido; ¿qué diste a Dios? ¿Qué es lo que no has recibido de él gratis? Con razón hablamos de gracia, pues se da gratis. No has de darle culto porque da lo temporal, sino porque regala lo eterno. (16) Mas no vayas a imaginar de mal modo las cosas eternas y, al imaginarlas carnalmente, dejes de cultivar a Dios gratis. ¿Entiendes lo que quiero decir? Si adoras a Dios porque te da un campo; ¿no le vas a adorar porque te quita un campo? Quizá me digas: le adoraré porque me va a dar una villa, no temporal, sino eterna. Aun así tienes un concepto equivocado. No le cultivas con amor casto, todavía esperas galardón. Quieres tener en el siglo futuro las cosas que por necesidad has de dejar en éste. Quieres cambiar el deleite carnal. No quieres suprimirlo Yo te digo que no se alaba el ayuno en aquel que reserva su estómago para una cena desenfrenada... no esperes, pues, que Dios te ha de dar las cosas que aquí manda despreciar... Ni sospeches que haya nada más hermoso que aquel, de quien viene todo lo hermoso que te seduce, para que no te hagas indigno de pensar en él. Dios estaba en carne y aparecía como hombre a los hombres... como si dijera: «véis la forma de siervo; oculta

está la forma de Dios. Mediante ésta os acaricio, aquélla os la reservo. Con ésta os nutro como a párvulos. Con aquélla os apaciento como a adultos»... Para que esta fe nuestra, con la que nos purificamos, se prepare para lo invisible... para que los hombres no adoraran al eterno por razón de las ventajas temporales, para que en su casto amor tolerasen las adversidades, que temporalmente padecieran (*in Ps* 43, 15s).

776. Los que buscan a Dios por razón de los intereses temporales, no buscan en realidad a Dios, sino que buscan los beneficios. Dios es adorado en ese caso con temor servil, no con liberal dilección. Así no se adora a Dios, pues se adora a aquello que se ama. Constatando que Dios es mayor y mejor que todas las cosas, debe ser amado más y mejor que todas ellas, para ser adorado... (21) ... Recto es el corazón con Dios, cuando se busca a Dios por Dios... Tal generación es perversa y agria; aun cuando parece que busca a Dios, ama con la boca y con la lengua miente, pues en el corazón no es recta con Dios, ya que ama principalmente los beneficios. Para conseguirlos es para lo que reclama el auxilio de Dios (*in Ps* 77, 20s).

777. Sea el Señor Dios tuyo tu esperanza. No esperes otra cosa del Señor tu Dios sino que el Señor Dios tuyo sea tu esperanza. Muchos esperan de Dios dinero, honores caducos y perecederos, o alguna otra cosa fuera del mismo Dios, pero tú solicita al mismo Dios tuyo. Es más: despreciándolo todo, ve hacia él. Olvidando lo demás, acuérdate de él. Dejando atrás lo demás, adelántate a él. El corrigió al desviado y guía al encaminado, él te llevará; sea tu esperanza, el que te guía y te conduce. ¿Adónde guía y adónde conduce la terrena avaricia? Buscabas campos, deseabas poseer tierras, excluías a los vecinos; excluidos éstos, codiciabas otros campos limítrofes y extendías tu avaricia hasta el punto de llegar a las playas. Cuando llegas a las playas, deseas islas; poseída la tierra, quizá quieres poseer el cielo. Abandona todos los amores; más hermoso es aquel que hizo el cielo y la tierra... (8) ... El que hizo todo es mejor que todo; él que hizo las criaturas hermosas es más hermoso que todas; él que hizo las fuertes, es más fuerte que todas; él que hizo las grandes, es mayor que todas. Todo lo que amares, Dios lo es para ti. Aprende a amar en la critaura al Creador y en la hechura al Hacedor. No te retenga lo que fue hecho por él y pierdas a aquel por quien tú mismo fuiste hecho (*in Ps* 39, 7s).

778. Mediante sus testimonios trata Dios con nosotros de que lo cultivemos gratis. El impedimento para ello es la avaricia, raíz de todos los males. Los mismos primeros hombres no habrían

sido engañados por la serpiente y derribados, si no hubieran querido tener más de lo que habían recibido, y ser más de lo que los hicieron. Mas toda avaricia es extirpada en nosotros, cuando Dios es cultivado gratis; a esto se refiere el enemigo, que provoca al santo Job en el combate de la tentación, cuando dice de él: «*¿acaso cultiva Job a Dios gratis?*». Creía el diablo que el varón justo, al servir a Dios, tendría el corazón ganado por la avaricia, y que por razón de la utilidad temporal, que de Dios había logrado, le serviría como un mercenario que sirve por el galardón; pero al ser tentado Job, apareció cuán gratis servía a Dios. Si, pues, no tuviéramos el corazón inclinado a la avaricia, no servimos a Dios sino por Dios. Dios mismo es la recompensa de su culto. Amémosle en sí mismo, amémosle en nosotros, amémosle en nuestros prójimos, a quienes amamos como a nosotros mismos, ya porque poseen a Dios, ya para que lo posean (*in Ps* 118, s. 11,6).

779. Primero, Señor, amábamos la tierra, no a ti. Pero: «*mortificaste nuestros miembros, que están sobre la tierra*». Aquel Antiguo Testamento que tenía promesas terrenas, parece persuadir que Dios no sea servido gratis; parece invitar a que se sirva a Dios porque paga en la tierra. ¿Qué amas para no amar a Dios? Dime: ama si puedes algo que él no haya hecho. Mira en torno tuyo toda la creación. Mira si eres retenido en alguna parte por aglutinante de la codicia. Mira si hay algo que te impida amar al Creador, si no es alguna criatura de ese Dios a quien tú menosprecias. Pues; ¿por qué amas a los seres, sino porque son hermosos? ¿Podrán ser tan hermosos como aquel que los hizo? Los admiras, porque a él no le ves. Mas por estos seres que admiras, ama a Dios, a quien no ves. Pregunta a la criatura. Si viene de sí misma, descansa en ella. Mas si viene de Dios, es perniciosa para su amador, porque es antepuesta a su Creador... Muertos eran los que servían a Dios para obtener ventajas carnales, porque «*saber según la carne, muerte es*». Y muertos son los que no sirven a Dios gratis por su pura bondad, los que le sirven porque hace ciertos beneficios, que no niega ni aun a los malos (*in Ps* 79, 14).

780. Nosotros, pues, hermanos, amemos a Dios pura y castamente. No es casto el corazón que sirve a Dios por la merced. ¿Qué decir, pues? ¿No hemos de esperar galardón por el servicio de Dios? Lo tendremos, pero ese galardón será el mismo Dios a quien servimos. Ese será nuestro premio, verle como él es... No ama a su esposa el que la ama por la dote. Ni ama castamente al marido la esposa que le ama por la dádiva grande o pequeña. Si, pues, el marido carnal es amado gratis, cuando el amor es casto ¿cómo ha de ser amado Dios, verdadero esposo del alma,

que engendra en ella la verdadera vida sempiterna, sin dejarnos morir en la esterilidad? Amémosle a él de manera que no amemos cosa alguna fuera de él... Dios es la gran riqueza del corazón, el gran resplandor de la vista interior, la gran fianza de nuestra seguridad: «*he ahí que supe tú eres mi Dios*» (*in Ps* 55, 17).

VIII. EN CASTO TEMOR

781. Habla el Apóstol: «*con temor y temblor obrad vuestra salud*». «*Con temor y temblor*», «*porque Dios es quien obra en vosotros*». Dices, oh Pablo, «*obrad*»; dices que obremos. ¿Por qué «*con temor*»?, porque obra Dios. Eso significa que lo que tienes, no viene de ti, sino que lo dio él. Por eso has de obrar con temor y temblor. Si no temblares ante Dios, te quitará lo que te dio (*in Ps* 103, s. 4,16).

782. «*Con temor y temblor obrad vuestra misma salud*». Si obramos nuestra misma salud, ¿por qué con temor, por qué con temblor, pues está en nuestro poder lo que obramos? Oye por qué has de obrar con temor y con temblor: «*Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según vuestra voluntad*». Luego con temor y con temblor, para que nos deleite en este valle el sentir, que en nosotros despierta nuestro artífice (*in Ps* 142, 10).

783. A este temor con que se teme la pena le «*echa afuera la consumada caridad*». Esta nos hace libres, no por el temor del castigo, sino por el placer de la justicia. Ese temor con que, sin amar la justicia, se teme al castigo, es temor servil, es temor carnal; no crucifica la carne; con ese temor se compagina la voluntad de pecar, que aparece en los hechos, cuando se cuenta con la impunidad. Mientras se cree que el castigo sobrevendrá, el pecado queda latente, pero vive. El pecador preferiría que fuera lícito el pecado, y se lamenta de que no sea lícito lo que prohíbe la ley; no se deleita espiritualmente en el bien de la ley, sino que teme carnalmente el mal con que la ley conmina. En cambio, en el temor casto, la misma caridad arroja afuera ese temor y tendencia a pecar, aunque se siguiera la impunidad. Porque no la llamaría impunidad de ningún modo. Por amor a la justicia juzga que ya es bastante el mismo pecado. Con ese temor son crucificadas las carnes. Las complacencias carnales, que son la letra de la ley, son tan sólo vedadas, son tan sólo evitadas, quedan superadas, por el deleite de los bienes espirituales, y desaparecen cuando esa victoria crece hasta la perfección (*in Ps* 118, s. 25,7).

784. Hay un temor incompatible con la caridad, la que prefiere Juan: «*no hay temor en la caridad, sino que la perfecta caridad arroja fuera el temor*». No se afirma que la caridad lanza afuera todo linaje de temor, pues un salmo nos dice: «*el temor del Señor es casto, permanece para siempre*». Luego hay un temor que permanece, y otro que es excluido; el temor que es excluido, no es casto; mas el que permanece, casto es. ¿Cuál es el temor que es excluido? Dignaos atender. Algunos temen únicamente el padecer alguna desventura en la tierra, pérdida de algún ser querido, destierro, condena o tribulación; por tales desgracias tiemblan y temen. Ese temor no es todavía casto. Escucha aún; otro no teme padecer en la tierra, sino que teme el infierno, con el que nos aterrorizó también el Señor. Ya oísteis cuando se leyó el evangelio: «*donde el gusano de ellos no muere, y el fuego de ellos no se extingue*». Los hombres oyen esto, y como ha de sobrevenir realmente a los impíos, se contienen y temen. Tienen temor, y por el temor se contienen. Temen en verdad, pero no aman la justicia. Mientras por el temor se contienen, se acostumbran a la justicia, y lo que era gravoso, comienza a ser amado, y se halla dulce a Dios. Pronto comienza el hombre a vivir justamente, no ya porque teme los castigos, sino por que ama la eternidad. El temor servil, pues, ha sido excluido por la caridad, pero le ha sucedido el temor casto (*in Ps* 127, 7).

785. «*No hay temor en la caridad, porque la verdadera caridad arroja de sí el temor*». La caridad arroja al temor. Servil es el temor cuando uno se abstiene de la mala obra, aterrado por el castigo, no complacido por la justicia. A ese temor lo arroja fuera la caridad. Esta no se deleitaría en la iniquidad, aunque se le ofreciera la impunidad. Pero no arroja la caridad a aquel temor con que el alma teme perder la misma gracia. El alma sabe que, mediante la gracia, ha perdido el gusto de pecar. Con este temor casto teme ahora el alma que Dios la abandone, aunque no la castigue con tormentos y dolores. Este temor es casto; no lo arroja la caridad, sino que se hermana con él, porque de él está escrito: «*el temor del Señor es casto y ha de permanecer para siempre*». No hubiera llamado permanente a este temor si no conociera otro que no permanece. Y con razón le llamó casto, pues es dote del amor, con que el alma se une a Dios. Esta alma amante dice en otro salmo: «*perdiste a todo el que peca lejos de ti, mas el adherirme a Dios es bueno para mí*». La esposa que oculte una intención adulterina, aunque no cometa el adulterio por temor al marido, lleva en la voluntad lo que no ha pasado a vías de obra. En cambio, la esposa casta teme de otra manera. También ella

teme al marido, pero castamente. En resumidas cuentas, aquélla teme que sobrevenga el marido vengador. Esta teme que se aleje el marido ofendido. Porque a quien no ama, la presencia del marido resulta molesta. A quien ama, le resulta dura su ausencia (*ep* 140, 21,53).

786. ¿Cuál es este temor casto? Hermanos míos, de él hemos de entender lo que se dijo: «*bienaventurados todos los que temen al Señor, que caminan por sus veredas*». Si yo pudiere hablar dignamente de ese temor casto con ayuda del Señor, nuestro Dios, quizá muchos por este temor casto se inflamaran en amor casto. La mejor explicación que puedo daros es proponer un símil. Suponed una mujer casta que teme a su marido. Suponed una adúltera; también ella teme a su marido. La esposa casta teme que se vaya su marido. La adúltera teme que venga. Supongamos que ambos maridos están ausentes. La una teme que el marido venga; la otra, que el marido tarde. Ausente está en cierto modo aquel con quien fuimos desposados. Ausente está quien nos dio en arras el Espíritu Santo. Ausente está quien nos redimió con su sangre, aquel esposo que no tiene par en hermosura... Hermoso es él, y ausente está. Pregúntese a sí misma la esposa si es casta.

Entre los miembros de Cristo nos contamos todos, hermanos míos; estamos entre los miembros de él, y por eso somos un único hombre. Vea cada uno, qué linaje de temor tiene, si aquel a quien excluya la caridad, o el casto que permanece para siempre. Ausente está nuestro esposo. Pregunta a tu conciencia: ¿quieres que el esposo venga, o quieres que aún tarde?... Lo que la conciencia de cada uno diga... Cristo, que está ausente por presencia temporal, mas presente por la virtud de su majestad, os ha oído. Cuántos, si se les dijere: «he ahí ya a Cristo; mañana será el día del juicio», dirían: «¡ojalá venga!». Pues los que dicen eso, mucho aman. Si se les dice: «aún tardará», temen que tarde; su temor es casto. Pues como ahora se teme que tarde, así cuando hubiere venido, se temerá que se aleje. Y será también casto ese temor, porque es tranquilo y seguro. No seremos desamparados por el esposo, cuando nos encontrare, pues nos buscó antes de que le buscáramos a él. Es que el temor casto, hermanos míos, tiene una propiedad: viene del amor. En cambio, aquel temor que aún no es casto, teme la presencia y los castigos. Por temor hace todo lo bueno que hace; pero no por temor de perder el bien, sino por temor de padecer el mal. No teme carecer de los abrazos del pulquérrimo esposo, sino que teme ser arrojado a los infiernos. Bueno es este temor; útil es. Pero no ha de permanecer

para siempre. Aún no es el otro temor casto, que permanecerá sin fin (*in Ps* 127, 8).

787. ¿Por qué es casto? Os vuelvo a preguntar algo, que os estáis preguntando vosotros mismos. Si viniendo Dios con propia voz, nos dijese... Si dijese al hombre: «¿quieres pecar? Peca. Haz lo que te guste. Todo lo que amares en la tierra, va a ser tuyo. Quien te irritare, va a morir. A quien quisieres arrebatar, va a ser arrebatado. A quien quisieres herir, va a ser herido; a quien quisieres dañar, va a ser dañado. Vas a poseer a quien quisieres, nadie va a poder resistir. Nadie te dirá: ¿qué haces?, no lo hagas, ni ¿por qué lo hiciste? Abunden para ti esas cosas terrenas que deseas. Vive con ellas no temporalmente, sino para siempre. Unicamente, jamás verás mi rostro». Hermanos míos, ¿por qué habéis gemido, sino porque ya ha nacido en vosotros el amor casto, que permanece por la eternidad?, ¿por qué ha sido herido vuestro corazón? Si dijere Dios: «nunca verás mi rostro. He ahí toda esa felicidad terrena; abundarás en todas las delicias, te inundarán los bienes temporales. No los perderás, no los dejarás, ¿qué más quieres?», lloraría, gemiría el temor casto, y diría: «mejor, retírese toda esa ventura, y vea yo tu rostro». El temor casto exclamaría con el alma y diría: «*Dios de las virtudes, vuélvete a nosotros y muestra tu rostro, y seremos salvos*». El temor casto exclamaría con el salmo y diría: «*una cosa pedí al Señor*». Ved cómo arde ese temor casto, amor verdadero, amor sincero. «*Una cosa pedí al Señor, ésa reclamaré: que habite yo en la casa del Señor todos los días de mi vida*». ¿Qué diremos, si lo hace por la terrena felicidad? Oye lo que sigue: «*Para contemplar la delectación del Señor y ser protegido como templo suyo*». Ser templo de Dios y ser protegido por él, es la única cosa que pedí al Señor. Si pidiereis esa única cosa, si ejercitareis vuestro corazón en esa única cosa, y sólo eso temiereis perder, no envidiaréis la felicidad terrena, esperaréis en esa felicidad verdadera, y estaréis en el número de aquellos de quienes se canta: «*bienaventurados todos los que temen al Señor, que caminan por sus veredas*». (*in Ps* 127, 9).

788. Fundamentó el Señor «*su palabra en el temor*» para aquellos a quienes da su espíritu de temor. No es aquel temor del que dice el Apóstol: «*porque no recibisteis el espíritu de servidumbre nuevamente en temor*». A ese temor «*lo arroja afuera la consumada caridad*». Se trata del temor que el profeta llama «*espíritu del temor de Dios*», temor casto que permanece para siempre, temor con que se teme que sea ofendido el que es amado. Porque de un modo teme la adúltera a su marido, y de otro la

casta. La adúltera teme que el marido venga, la casta que el marido se vaya (*in Ps* 118, s. 12,3).

789. ... Y le tememos no con el temor servil, con que se temen los infortunios temporales, sino con temor casto que permanece para siempre, y que ya estima como un gran castigo el verse privado para siempre de la luz de la justicia (*in Ps* 77, 12).

790. El amor no perece por el temor, mientras el temor sea casto. Así son temidos y amados los padres por los hijos piadosos; así la esposa honesta teme al marido, teme ser por él abandonada, y le ama para gozar de él. Si, pues, el padre y el cónyuge, que son hombres, deben ser amados y temidos, mucho más amado ha de ser nuestro Padre que está en los cielos, y aquel esposo que es el más hermoso de los hijos de los hombres, no por su carne, sino por su virtud (*in Ps* 118, s. 31,3).

791. Como si descendiese a nosotros la gracia espiritual, comienza desde la sabiduría y termina en el temor. Pero nosotros, como si ascendiésemos avanzando desde lo ínfimo hasta lo sumo, debemos comenzar por el temor y terminar en la sabiduría (*serm* 270, 5).

792. Nos animan los divinos oráculos... Nos amonestan para que no temamos, y para que temamos. Porque dijo: «*no queráis temer a aquellos que matan el cuerpo, mas no pueden matar el alma*»..., «*sino aquel que tiene poder de matar el cuerpo, y arrojar el alma en el infierno*». Luego tememos para no temer (*serm* 65, 1,1).

793. Ama la bondad de Dios, teme la vana seguridad. Ambas cosas no te permitirán ser soberbio. Porque si amas, temerás ofender gravemente al amante y amado... Aquel otro temor no cabe junto con la caridad: mas este temor casto no se separa de ella. Si no amas, teme perecer. Si amas, teme desagradar. A aquel temor, la caridad lo arroja fuera. Con este temor, corre a instalarse adentro (*de sancta virg* 38, 39).

IX. EN AMOROSO TEMOR Y TEMEROSO AMOR

794. Tú, Señor, eres más interior que mis intimidades. Tú, me pusiste la ley dentro del corazón con tu espíritu, como con tu dedo, para que no la temiera como un siervo sin amor, sino que como un hijo la amase con casto amor, y la temiese con casta dilección (*in Ps* 118, s. 22,6).

795. A toda obra buena llevan el amor y el temor. A todo pecado llevan igualmente el temor y el amor. Para obrar bien, amas a Dios y temes a Dios. Para obrar mal, amas al mundo y temes al mundo. Conviértanse estas dos cosas hacia el bien. Antes amabas a la tierra. Ama ahora la vida eterna. Antes temías a la muerte; teme ahora al infierno. Respecto a lo que te prometía el mundo cuando eras inicuo, ¿acaso te podrá dar tanto cuanto te dará Dios, si eres justo? Respecto a lo que te amenaza el mundo, cuando eres justo, ¿acaso podrá hacer lo que podrá Dios, si eres inicuo? Efectivamente, ninguna otra cosa quieres tú sino que todo te vaya bien. En eso que amas, quieres que te vaya bien. Y en eso que temes, no quieres que te vaya mal. La lástima es que no lo buscas en aquella región en que se ha de buscar. Vas muy de prisa. Quieres estar ya sin indigencia y sin molestia. Bueno es lo que quieres, mas tolera ahora lo que no quieres, si quieres alcanzar algún día lo que quieres (*in Ps* 79, 13).

796. El hombre ha de mantenerse en el camino entre el fuego y el agua, de modo que no se queme ni se sumerja. Del mismo modo, entre la cúspide de la soberbia y el abismo de la desidia, debemos trazar nuestro camino. Así está escrito: «*no declinando ni a la derecha ni a la izquierda*». Porque hay quienes por un temor excesivo de ser arrebatados a la exaltación de la derecha, caen y se sumergen por la izquierda. A su vez, hay quienes se apartan con exceso de la izquierda para no dejarse dominar por la torpe molicie del ocio, y van a corromperse y a consumirse en la parte contraria. Por el gusto de la jactancia, se desvanecen en humo y pavesas (*ep* 48, 2).

797. En la alegría cabe el temor... Algún día habrá alegría sin temor; ahora la hay con temor: aún no hay plena seguridad ni perfecta alegría. Si no hubiese alegría, desfalleceríamos. Si hubiese plena seguridad, nos abandonaríamos al regocijo. Haya salpicaduras de alegría e infusión de temor, para que de la dulzura de la alegría vayamos a la sede de la seguridad... Es mejor que no nos dé Dios seguridad, sino alégrese nuestro corazón de modo que no se alegre por una razón, por la que haya de ser castigo (*in Ps* 85, 16).

798. ¡Temed a Dios para que no desfallezcáis; amad a Dios para que progreséis! (*ep* 144, 2).

XIV

HOMBRE EN DIOS

Nota previa

En el hombre agustiniano confluyen y se compenetran dos abismos misteriosos. Un misterio reside en el pecado del hombre, y el otro reside en el amor de Dios. Pero el misterio consiste principalmente en que el abismo del pecado no aleja para siempre al hombre del lado de Dios; por el contrario, se trata de una culpa tan afortunada como necesaria, pues nos ha merecido tal Redentor, como canta el exultet *de la Iglesia. Del mismo modo, consiste el misterio en que el abismo del amor de Dios no suprime al hombre en su pura humanidad, hasta tal punto que el mismo reino de la redención aparece cubierto y sobrecubierto de un elemento excesivamente humano. Es más, esa misma «lepra» queda positivamente encuadrada en la obra de la redención, como perpetuación del Getsemaní y del Gólgota. Ya dijimos que lo que caracteriza a la vida humana es ser «criatura tornadiza», «corazón inquieto», que no cesa de «buscar para encontrar y de encontrar para buscar». Tal vida se denomina al fin «noche». Esa «noche» es el modo de estar el hombre «en» Dios. Y en este «en» se confunden la dolorosa noche de la criatura y la bienaventurada noche de Dios.*

Por razón de esta noche, en la unión entre el hombre y Dios, un abismo llama a otro abismo. Ya el hombre en sí es un abismo, puesto que la antítesis de la creación entre la materia y el espíritu se cruzan en él. Los hombres son también unos para otros un abismo, como seres aislados, que se cierran frente a otros seres impenetrables. Es más, el hombre es un misterio para sí mismo, puesto que toda su ciencia sólo le ayuda a comprender que casi nunca se comprende a sí mismo. Por todo esto, el abismo humano lanza un grito implorante a Dios. Pero mientras la infinitud de Dios le penetra, el abismo humano queda incluido en la propia y divina abisalidad. El hombre queda en el bendito abismo, pero en el sentido del dejarse libremente «absorber por la victoria» (1 Cor 15,54) (nos. 799-806).

La noche se dilata en el propio corazón. Es la noche de los propios pecados y miserias, dentro del día del «Cristo vive en mí». Al principio, la noche parece fácil de superar por obra de

la ascesis y de la penitencia. Pero pronto vuelve también aquí a experimentar el hombre que un «abismo llama a otro abismo», aunque en diverso sentido del anterior. Un trance sobrepasado provoca nuevos y más violentos asaltos. Es más, la vida espiritual llega a poderse graduar en su progreso más bien por dichos asaltos, que por esos llamados adelantos. La inteligencia ya madura comprende al fin que todas nuestras pérdidas y derrotas, lo mismo que nuestras ganancias y victorias, son la condición de nuestra vida interior. ¿Quiere decir eso que no debemos reconocer honradamente y sin ambajes nuestra culpa, dolernos profundamente de ella, y convertirnos sincera y vigorosamente? Así es, en efecto. Debemos lamentarnos; pero ¿acaso no debemos también repetir con el Salmista «bonum mihi quia humiliaste me», *bien está que hayas permitido esta humillación? Por este sistema, la noche del corazón se convierte, por obra de este sentido más profundo, en noche de la humildad. Esa humildad que se siente perpleja e insegura. Termina por abandonarse a la divina misericordia (807-820).*

Por la noche del corazón atraviesa la noche del amor. ¿Acaso no conduce vertiginosamente la divina unión a habituarse a ver cada vez más todo lo humano a la divina luz, y medirlo todo por el divino módulo? En este caso, ¿hay algo que pueda subsistir ante esa vista y norma? ¿No debemos confesar que en el reino de los cielos no sólo está la paja mezclada con el grano, sino que la paja sirve para sofocar el grano precisamente? Es más, reconocemos que la caridad se olvida de sí misma. Pero si tratamos de acercarnos a los hombres, ¿acaso no es verdad que la creciente aproximación conduce fácilmente al enfriamiento de la caridad? He ahí cómo la noche del amor tiene que conducir a la noche del divino amor, al misterio insondable, que se anuncia así: ¿cómo es posible que un mundo como este, y una Iglesia como esta, puedan venir de Dios? Y también nos conduce a este otro abismo insondable: ¿cómo es posible que este Dios, augusta majestad, no solamente soporte con paciencia a un mundo y a una Iglesia tales, sino que haya «permitido las infidelidades para compadecerse de todos»? (Rom 11,32). He ahí cómo la noche del amor se pierde en la noche del humilde silencio. Porque no solamente nos espanta la grandeza de la divina caridad, sino que cada uno dentro de sí mismo sabe hasta qué punto vive esa caridad (nos. 821-849).

La misma vida es noche general. Es la luz y el calor del día que parecen venir únicamente para hacernos más oscuras y glaciales las noches; es la tiniebla y el hielo de la noche, que parecen empujar a la desesperación. He ahí cómo la vida es una perpetua tentación, un estar continuamente sometido a prueba. No es sólo que todo cambie sin cesar. Es que todo es una sensación nueva y

nunca probada. Es, finalmente, que cada nueva y terrible pérdida hace que olvidemos la que acabamos de lamentar. Y, de este modo, la noche de la vida, noche de tentación, nos conduce a la total indiferencia: «Sicut tenebrae eius, sic et lumen eius». *Estoy conforme en su tiniebla y estoy conforme en su luz, según él disponga. Mi gozo no se trueca en embriaguez, puesto que interiormente verá mi disposición para sufrir. Tampoco mi dolor se convierte en desesperación y despecho, porque en su interior el niño se dispone a reír (850-870).*

Está bien claro que esta vida del hombre es un vivir entre noches, y por ello es propiamente una noche. Es más bien una muerte que una vida. Su primer momento es una muerte inicial; su crecimiento es la muerte creciente; su desmoronamiento es la fugaz mueca de la muerte. Por otra parte, aquella vida que es la vida verdadera no se descubre aún. Está ya dentro de nosotros, está latente «en la oscuridad de la fe». Está dentro de nosotros para que colaboremos en la obra de la redención, es decir, en el mismo sentido en que Cristo es nuestro Redentor, a saber: en la noche del divino abandono de la cruz. Esta vida divina en Cristo, es en nosotros lo bastante fuerte para crucificarnos más y más en la noche de la redención. Así vivimos nosotros «entre», vivimos entre noches, es decir, «desplazados» del mundo y aún no «asentados» en el Señor manifiesto (nos. 871-906).

Pero he ahí que eso es cabalmente lo que hace a esa noche bienaventurada. La herida del amor es una medicina (906). Tan incardinados estamos en el Señor, que en esa bendita hora «del amor que ve y es visto», la contemplación es para nosotros un arra. Tan cerca estamos del Señor en nuestra fatiga mundanal, que el «amor mendicante y trabajador» tiene realmente a Dios por su huésped, y come y bebe con él. Parece que la contemplación y la actividad se contraponen, y ofrecen un último contraste en la vida interior; sin embargo, son, para decirlo con el Cantar de los Cantares, los dulces brazos del amado. Naturalmente, el derecho es la contemplación y el izquierdo la acción. Dicho de un modo más profundo, en esos brazos somos abrazados por Dios y dentro de Dios; la unión de esos brazos es la paz, con que estamos a la divina disposición como Dios quiera. Esta es la vida eterna. La primera tensión agustiniana entre el mundo sensorial y el mundo espiritual (I, 1), se ha trocado en la tensión entre la contemplación y la acción, y queda superada en la entrega a la divina voluntad: «descansa para trabajar y trabaja para descansar» en Dios, porque Dios, por esencia, es «el descanso de la vida» y «la vida del descanso» (nos. 907-931).

He ahí el hombre agustiniano, síntesis de la madura experien-

cia del anciano y de la frescura matinal del niño. Por eso, este hombre agustiniano pregona a ese Dios que es «más antiguo que todo y más reciente que todo» (nos. 932-934 y no. 191).

I. HOMBRE - ABISMO

799. Sondeas la profundidad del mar. ¿Acaso hay abismo más profundo que la humana conciencia? (*in Ps* 76, 18).

800. Todas las maravillas que acontecen en este mundo, no son un milagro tan grande como este mundo, cielo y tierra y todo lo que en ellos hay y que Dios ha hecho. El autor de esta maravilla y el modo como lo ejecutó, son ocultos, desconocidos para el hombre, e incomprensibles. Por eso, aunque las maravillas de la visible naturaleza, por la costumbre de verlas, son menos estimadas, con todo, cuando las contemplamos con sabiduría, aparecen mayores que las inusitadas y raras, porque mayor milagro es el hombre que todo milagro realizado por medio del hombre (*de civ Dei* X, 12).

801. Si abismo significa profundidad. ¿No diremos que es un abismo el corazón del hombre? ¿Hay algo más profundo que este abismo? Pueden hablar los hombres y comunicar sus pensamientos mediante la actividad de sus miembros; pueden hacerse oír. Pero, ¿qué pensamiento se deja penetrar, y qué corazón ver? ¿Quién podrá comprender lo que dentro trama el corazón? ¿Qué poder tiene dentro, qué hace dentro, qué maquina dentro, qué quiere dentro, qué rehúsa dentro?... ¿No pensáis que la profundidad del hombre es tal que se le escapa al mismo hombre en quien está? (*in Ps* 41, 13).

802. Gran hondura es el hombre, cuyos cabellos, tú, Señor, tienes contados y no disminuyen en ti, y no obstante, sus cabellos son menos innumerables que sus afectos y que los movimientos de su corazón (*Conf* IV, 14,22).

803. Ahora, pues, en tanto que no ves mi corazón y yo no veo el tuyo, es para nosotros de noche. Por ejemplo, has solicitado no sé qué cosa de un hombre y no te la dio; juzgaste que te desdeñaba. Quizá no te desdeñaba, pues no ves su corazón. Demasiado pronto blasfemas; en la noche, hay que perdonarte mientras yerras. Igualmente, te ama por ahí un cualquiera, y crees que te odia. O te odia, y piensas que te ama. Sea lo que quiera, es de noche. No temas, confía en Cristo, y hazte día en él. Ninguna mala sospecha puedes concebir de él, pues estamos ciertos de que

no puede equivocarse y de que nos ama. Dios conoce nuestro recíproco amor. Mas, aunque nos amemos recíprocamente, ¿quién de nosotros ve en qué disposición lo hacemos aquí? (*in Ps* 100, 12).

804. Todo hombre en esta vida es peregrino. En esta vida, veis que estamos envueltos en la carne y por razón de esta carne no puede verse el corazón... En esta peregrinación de la vida carnal, cada uno lleva su corazón, y todo corazón está cerrado para todo corazón (*in Ps* 55, 9).

805. Es impenetrable el corazón bueno, lo es el corazón malo; hay un abismo tanto en el corazón bueno como en el malo. Pero ambos están desnudos y claros para Dios, a quien nada se le oculta (*in Ps* 134, 16).

806. Dentro de la conciencia hay una gran soledad, a través de la cual no sólo no pasa ningún hombre, pero ni siquiera la vista. Habitemos en ella con la esperanza, ya que no podemos habitarla en la realidad. Porque todo lo nuestro que va afuera, fluctúa entre las tempestades y tentaciones del siglo. Mas hay un yermo interior. Interroguemos en él a nuestra fe... Donde ninguno de los hombres puede poner los ojos, ahí está el yermo. En ese yermo descansamos en esperanza. Toda esta tribulación pasa, y la que era esperanza se convierte en realidad, quedando toda la persona en reposo. Entonces nos contemplaremos transparentes a nosotros mismos y... entonces no será un yermo la conciencia. Todos llegarán a su propio conocimiento, y no tendrán por ignotos sus propios pensamientos, «*cuando viniere el Señor, e iluminare los escondrijos de las tinieblas, y manifestare los pensamientos del corazón; y entonces cada uno tendrá alabanza de Dios*» (*serm* 47, 14,23).

II. NOCHE DEL CORAZON

807. Hermanos, es lo cierto: O matas la iniquidad, o eres muerto por la iniquidad. No vayas a matar la iniquidad como si fuese un ser extraño a ti mismo. Mírate a ti mismo y mira qué es eso que lucha dentro de ti, contra ti. Teme ser vencido por esa iniquidad, por esa enemiga tuya, si no la matas. Ella procede de ti. Es tu propia alma que se rebela contra ti, no es ninguna otra cosa. Por un lado, te unes a Dios. Por otro, te deleitas en el mundo. Aquello por lo que te deleitas en el mundo, combate contra aquello que se adhiere a Dios. Unase, únase la mente a Dios, no se desprenda, no desmaye, tiene una grande ayuda. Vence la

parte del alma que en ella resiste contra sí misma, si persevera en el combate (*in Ps* 63, 9).

808. Ahora, aunque sea firme nuestro camino, que es Cristo, sin embargo, estamos sometidos a la carne, a la que se nos manda domar. Tenemos que castigarla y tenerla a raya. Ya es mucho el no caer en ella. ¿Quién se jactará de no resbalar en ella? (*in Ps* 114, 7).

809. ¿No arrastramos con nosotros nuestras caídas en esta carne mortal? ¿No somos más frágiles que si fuéramos de vidrio? El vidrio, aunque es frágil, dura mucho si se le cuida. Hallarás copas de los abuelos y bisabuelos, copas en las que beben los nietos y los bisnietos: ¡Tanta fragilidad se conserva durante años! En cambio, nosotros caminamos frágiles bajo tantas vicisitudes cotidianas; y aunque no ocurrieran esas vicisitudes imprevistas, tampoco podríamos vivir largo tiempo (*serm* 17, 7).

810. Si dentro de ti una parte no resiste a la otra, mira donde está el todo. Si tu espíritu no disiente de la carne que codicia en sentido contrario, mira no sea que la mente esté de acuerdo con la carne. Mira no sea que no haya guerra porque hay una paz vergonzosa. Quizás estás conforme enteramente con la carne, y así no hay división. ¿Qué esperanza tienes de vencer algún día, si aún no comenzaste a pelear? Mas si te complaces en la ley de Dios según el hombre interior, pero ves «*otra ley en tus miembros que se opone a la ley de tu mente*»... si te complaces en esa ley de Dios, por ella quedas ligado. Libre eres en la mente, siervo en la carne... Porque esa misma apetencia, que la carne siente contra el espíritu, no deja de ser mía. ¿Es que estoy plasmado de dos naturalezas contrarias? La concupiscencia es mía, y la ley de los miembros, a la que tengo que resistir, es mía. La parte que va venciendo en mí resiste a las reliquias de la esclavitud. Yo quiero estar sano todo entero, pues tal lucha soy yo... Dios, cuando creó al hombre, hizo ambas cosas, unió ambas cosas. Sometió la carne al alma y el alma a sí. Si el alma estuviera siempre sometida a su Señor, siempre hubiera obedecido el cuerpo a su señora (*serm* 30, 3,4).

811. Supongamos un hombre que nada busca y vive conforme a su vida vieja en una seguridad engañosa. No piensa que haya nada después de esta vida, que algún día se ha de acabar. Es negligente y desidioso. Tiene el corazón embotado por los atractivos del mundo y adormecido con deleites mortíferos. Para que este tal sea excitado a buscar la gracia de Dios, para que se haga solícito y despierte de su sueño, ¿no tiene que despertarle la mano

de Dios? Sin embargo, él ignora quién es el que le despierta. Mas comienza ya a ser de Dios, cuando empieza a reconocer la verdad de la fe. Ya antes de conocerla se duele de su error; se reconoce en error, quiere conocer la verdad: llama a donde puede, tantea lo que puede, vaga por donde puede, y también padece hambre de la misma verdad. Luego la primera tentación es la de error y hambre. Cuando, fatigado en esta tentación clama a Dios, es conducido al camino de la fe, desde donde empieza a caminar hacia la ciudad del reposo: es, pues, conducido a Cristo que dijo: «*Yo soy el camino*».

(5) Supongamos que ya está en el camino y que sabe lo que debe observar. Con frecuencia se atribuye poderes que no tiene, y presume de fuerzas. Comienza a querer combatir los pecados y a ser vencido por la soberbia. Se encuentra atado por las dificultades que le presentan sus propias apetencias; ve que no puede andar su camino a causa de las trabas. Se siente amarrado a la dificultad de los vicios, y se encoge como si se levantara un muro de dificultades ante él. Ve cerradas las puertas, y no halla por dónde pasar a vivir bien. Ya sabe cómo vivir. Si antes estaba en error y padecía hambre de verdad, ya recibió el manjar de la verdad y ya está en el camino. Escúchame, vive bien según lo que sabes, vive en conformidad con lo que sabes. Antes no sabías cómo tenías que vivir. Pero lo has recibido y ya lo sabes. El desgraciado se esfuerza y no lo logra. Se siente atado y clama al Señor. La segunda tentación es, pues, la dificultad en el bien obrar, como la primera era la del error y la del hambre. También en esta tentación el hombre clama al Señor, y el Señor le libra de las dificultades; rompe los lazos de la dificultad, y le coloca en el camino de obrar la equidad. Comienza a serle fácil lo que antes se le hacía difícil, a abstenerse del mal, a no adulterar, ni hurtar, ni cometer sacrilegio, ni padecer lo ajeno. Ya es facilidad lo que otrora fuera dificultad. El Señor pudo facilitarlo. Claro que si esto lo hubiéramos obtenido sin dificultad, no reconoceríamos al dador de este bien. Si ya al principio, si con sólo querer, el pecador pudiera, y no sintiera contra sí las apetencias renitentes, ni el alma chocase trabada con sus ataduras, atribuiría a propias fuerzas lo que siente que puede, y no «*confesaría al Señor sus misericordias*».

(6) Tras estas dos tentaciones, la primera de error y de falta de verdad, y la segunda de dificultad en el bien obrar, asalta al hombre la tercera. Hablo al que ya ha pasado por las dos primeras. Os prevengo que esas dos tentaciones las conocen muchos. ¿Quién ignora que ha venido de la ignorancia a la verdad, del

error al camino, del nombre de sabiduría a la palabra de la fe? También luchan muchos atados con las dificultades de sus vicios, y atados aún por la costumbre viven como encerrados y trabados. Reconocen esta tentación, aunque ya digan, si acaso lo dicen: «*Hombre infeliz de mí, ¿quién me libertará del cuerpo de esta muerte?* Mira las ataduras estrechísimas: «*La carne* —dice— *apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne, para que aquellas cosas que no queréis, esas hagáis*». Hay quien ha recibido ayuda en su espíritu para no desear ser adúltero, y para no serlo de hecho, para no desear ser ladrón, y para no serlo, y lo mismo en los demás órdenes que los hombres quisieran superar, y muchas veces se sienten abatidos y derrotados ante ellos. De este modo se ven en la precisión de clamar a Dios, y los saca de sus apuros y los liberta, y así confiesan a Dios sus misericordias. Quien sea tal, y haya vencido tales dificultades, y viva ya entre los hombres, sin queja de malas costumbres, va a parar en la tercera tentación. Esa tentación es una suerte de tedio en la peregrinación de esta vida. A veces llega hasta el punto de que ni deleita el leer ni el orar, y resulta que la tercera tentación es opuesta a la primera. Ahora peligras de hastío, como antes peligrabas por hambre. Y ¿de dónde proviene ese estado, sino de un principio de languidez del alma? Ya no te deleita el adulterio, pero tampoco te deleita la palabra de Dios. Ha pasado el peligro de la ignorancia y de la concupiscencia. Estás contento de haberte evadido de esos dos peligros; ¡cuida ahora de que no te arruinen la acedia y el hastío! No es ésta una leve tentación. Reconócete dentro de ella y clama al Señor, para que también aquí te libre de tus necesidades, y cuando hayas sido librado «*le confieses sus misericordias*»...

(11) ... Si ya te deleita la palabra de Dios, no te lo arrogues como obra tuya, ni te infles por ello con orgullo. Al sentirse ávido de maniar, no te engrías contra aquellos que peligran en el hastío (*in Ps* 106, 4ss).

812. No te empeñes en entenebrecer tus tinieblas. Dios no las entenebrece, sino más bien las ilumina... Luego Dios, cuando mezcla nuestros pecados con los azotes, y las amarguras con las dulcedumbres malignas, no entenebrece nuestras tinieblas. No las entenebrezcamos nosotros, defendiendo nuestros pecados. «*Y la noche será iluminación en nuestras delicias*» (*in Ps* 138, 15).

813. Esto pide el Salmista... que la concupiscencia que apetece contra el espíritu se disminuya más y más, y que la concupiscencia que apetece contra la carne crezca más y más, hasta

que ésta quede consumida y aquélla consumada en nosotros «*por el Espíritu Santo que se nos ha dado*» (*in Ps* 118, s. 10,2).

814. No caigamos en la hoya de donde salimos, ni nos detengamos en la estación alcanzada. No te sientas tan seguro y tan libre de los apuros y de los trances pasados. Vive solícito por las categorías que no has alcanzado. El Salmista pedía que se le diese eso a conocer, mientras vivía aquí para saber lo que faltaba. No quería alegrarse tanto de lo conseguido como desear lo no alcanzado. Después de haber pasado algunas etapas, no quería quedarse en el camino, sino que quería ser arrebatado por el deseo hacia lo celestial. El pecador, que había pasado tales etapas, quería pasarlas todas. Quería aprovechar provisionalmente la rociada de gotas divinas que caen de las nubes de las Escrituras, para llegar como el ciervo a la fuente de las aguas de la vida y «*vivir el resplandor en aquel resplandor*». «*Y esconderse, en el rostro de Dios, de la tribulación de los hombres*» donde ya pudiera decir: está bien; nada más quiero, a todos amo, y a nadie temo acá (*in Ps* 38, 6).

815. Sea el hombre prudente, sea templado, sea fuerte, sea justo; y para que pueda serlo de verdad, desee con eficacia la potencia. Desee ser potente en sí mismo de un modo admirable, contra sí mismo y en favor de sí mismo. Y las demás empresas que desearía y que no puede consumar, como por ejemplo, el adquirir la inmortalidad y la plena felicidad, no cese de desearlas y esperarlas pacientemente (*de Trin* XIII, 13,17).

816. Dos cosas son las que en esta vida, al parecer laboriosa, se nos mandan; abstenernos y soportar. Se nos manda abstenernos de las cosas que en este mundo se llaman buenas, y soportar las que en este mundo se llaman malas. Aquella virtud primera, se llama continencia; y esta segunda, tolerancia. Las dos virtudes purifican el alma y la hacen capaz de la divinidad. Para refrenar las concupiscencias y coartar los placeres, necesitamos de la continencia. Es menester que no nos seduzca lo que nos solicita malignamente, ni nos enerve lo que se llama próspero; es preciso no fiarnos de la felicidad terrena y buscar hasta el fin la felicidad eterna. Pertenece a la continencia no creer en la felicidad del mundo. Toca a la tolerancia no creer en la infelicidad. Luego ya vivamos en la abundancia, ya en la pobreza, hay que esperar en el Señor para que nos dé lo que de veras es bueno y suave, y nos quite lo que de verdad es malo (*serm* 38, 1,1).

817. El hombre es casi siempre para sí mismo un desconocido. Ignora lo que soporta y lo que no soporta, y a veces pre-

sume llevar lo que no puede. Sobreviene la tentación, que es como un interrogante, y el hombre se encuentra a sí mismo de repente. Porque antes se ocultaba a sí mismo, aunque no a su Hacedor. Por ejemplo, Pedro presumió de una fuerza que todavía le faltaba. Presumió que había de perseverar hasta la muerte con nuestro Señor Jesucristo. Pedro ignoraba sus fuerzas, pero el Señor las conocía. El Señor que había fabricado a Pedro menos idóneo, que había de dar a su criatura las fuerzas competentes, contestó en conformidad con lo que sabía que no había dado. Pedro, que no lo había recibido, lo ignoraba. Viene la tentación. Negó, lloró, recibió. Nosotros no sabemos lo que pedimos. Quizá pedimos lo que ya tenemos. Quizá damos las gracias como quien ha recibido. Es menester que nos vayan amonestando en este mundo las continuas tentaciones y tribulaciones (*in Ps* 55, 2).

818. «*Para que en la grandeza de mis revelaciones no me exaltase*». ¿Quién es el que dice «*para que no me engriese*»? Pablo aplasta con tan grandes palabras nuestro engreimiento y saja el tumor «*para no engreírme*». Considera con atención la medicina, que dice se le recetó: «*Para no engreírme, se me dio el aguijón de la carne, el ángel de Satanás*». ¡Oh veneno, que no se cura sino con veneno! «*Se me ha dado el aguijón de la carne, ángel de Satanás, para que me abofetee*». Se hería a la cabeza para que no se engriese la cabeza. ¡Oh antídoto, que se extrae de la misma serpiente, y por eso se llama *theriaco* o ponzoña! Porque la serpiente satánica persuadió a la soberbia: «*Gustad y seréis como dioses*»; persuasión de soberbia es ésta. De donde cayó el diablo, de allí nos derribó. Con razón, pues, el veneno de la serpiente se cura con la serpiente (*serm* 163, 8,8).

819. Esta cruz, que el Señor nos manda llevar para que le sigamos con máxima libertad, ¿qué otra cosa significa sino la inmortalidad de esa carne? Ella nos atormenta «*hasta que sea absorbida en la victoria*». Por eso, la misma cruz ha de ser crucificada y clavada con los clavos del temor de Dios, no sea que no puedas llevarla si se te vuelve renitente con sus miembros libres y sueltos. Porque si no es llevándola, no podrás en absoluto seguir al Señor. ¿Cómo le seguirás, si no eres de él? Mas «*Los que son de Cristo*, dice el Apóstol, *crucificaron su carne con las pasiones y apetencias*» (*ep* 243, 11).

820. Cuando le va bien al hombre, es que el cristiano ha llegado al abandono de sí mismo (*in Ps* 21 e. 2,5).

III. NOCHE EN EL AMOR

821. En cuanto el cristiano comenzare a pensar en su progreso, comienzan a moverse contra él las lenguas enemigas. Quien aún no las experimentó, es que aún no progresó. Quien aún no sabe de esto, ni aún trató de progresar. ¿Quiere alguien saber lo que decimos? Más bien, experimente en sí mismo la verdad de lo que podamos oír juntos. Empieze a progresar, empiece a querer ascender, a querer despreciar lo terreno, frágil, temporal, a tener en nada la felicidad del mundo, a pensar en sólo Dios, a no alegrarse en las ganancias ni entristecerse en las pérdidas, aun a querer vender y dar a los pobres todas sus riquezas y seguir a Cristo. Veremos qué pronto se ponen en movimeinto las lenguas de los detractores y de los que le contraponen muchas dificultades, y lo que es más grave, de los que se interesan por él, para apartarle de la verdadera salud (*in Ps* 119, 3).

822. Con muchísima razón dirías que por adelantado hemos de morir una muerte evangélica, hemos de prevenir con una muerte voluntaria la separación carnal, apartándonos de la vida del mundo, no con la muerte real, sino con la intencional. Esta acción es sencilla, y no está sometida a la pasión de las vidas. Pensamos que debemos vivir en esta vida mortal de modo que en cierta manera nos acomodemos a la vida inmortal. Pero la verdadera cuestión, que turba a los hombres activos y curiosos, como yo soy, es ver de qué modo hay que vivir entre aquellos que no aprendieron a vivir muriendo. Quiero decir, que no hemos de practicar la separación efectiva de los cuerpos sino separándonos con la intención de los atractivos corporales. Y esto encierra alguna dificultad.

Frecuentemente nos parece que si no nos acomodamos a las costumbres de los mundanos, de las que les queremos sacar, ningún provecho podremos sacar de ellos. Mas si nos acomodamos a sus costumbres, el deleite que producen las comodidades se nos pega también a nosotros. En seguida empieza a gustarnos el hablar vanidades y dar oídos a los que las hablan; no sólo nos gusta ya reír, sino darnos por vencidos y dejarnos relajar por la risa; vamos recargando nuestra alma con ciertos afectos de polvo y aun de barro. Levantamos el alma a Dios con mayor dificultad y pereza, para vivir la vida evangélica y morir la muerte evangélica, y si alguna vez tenemos éxito en nuestro apostolado, en seguida oímos que nos dicen: «Bien, muy bien». No lo dicen los hombres, pues ninguno de los hombres constata en otro un conocimiento cierto de la intención. Pero en el silencio interior resuena una

voz que viene, quién sabe de dónde, que irrita y grita, «bien, muy bien». Por este género de tentación, el apóstol san Pablo se considera abofeteado por el diablo. Mira por dónde toda la vida del hombre en la tierra es tentación, pues el hombre es tentado precisamente allí, donde se acomodó lo más posible a semejanza de la vida eterna.

(3) ¿Qué diré del castigar y del no castigar? Queremos que nuestras providencias ayuden a la salvación de aquellos a quienes, según nuestro criterio, debemos poner o no poner un correctivo. ¿Cuál ha de ser el modo de castigar, no sólo según el modo y la calidad de nuestras culpas, sino también según el modo de las fuerzas de cada uno? ¿Cómo podremos saber qué es lo que basta a cada cual, y qué rehúsa? Quizá no sólo no aproveche, sino que el fatigado desfallezca. ¡Cuán profundo y oscuro es esto! No sé si la mayor parte de los que temen los inminentes castigos de los hombres se han corregido, o más bien se han empeorado, con el castigo. ¿Qué hacer, cuando como acontece con frecuencia, si castigas a uno, él perece; y si le dejas impune, perece otro?...

(4) Las palabras de Dios, las palpamos más bien que las exponemos. En la mayor parte de las cuestiones, más bien indagamos lo que se ha de sentir que sentimos algo definido y fijo... Y toda esta cautela, tan llena de preocupación, es, sin embargo, mejor que la temeridad de lanzarse a afirmar. Quizá en muchos asuntos, si el hombre no se atiene a la prudencia de la carne —de la que el Apóstol dice que es muerte—, puede servir de escándalo a los que todavía viven esa prudencia. En esa cuestión, es peligrosísimo decir lo que sientes, penosísimo el no decirlo, y dañosísimo el decir otra cosa de lo que sientes. Como cuando, por ejemplo, no ocultamos nuestro juicio respecto a los puntos que no aprobamos en las palabras o escritos de los católicos, y opinamos que obramos según la caridad de la libertad fraterna. Quizá crea alguien que no lo hacemos por benevolencia, sino por envidia, y ¡cuánto se peca contra nosotros! Igualmente, a veces sospechamos que aquellos que denuncian nuestras opiniones tratan de dañar y no de corregir, y entonces ¡cuánto pecamos contra los otros! Surgen con frecuencia enemistades entre personas queridas y familiares, porque está escrito: «*uno se engríe contra otro*». Y mientras se muerden y roen recíprocamente, hay que temer la mutua destrucción.

«*¿Quién me dará alas como de paloma y volaré y descansaré?*» Ya sea que los peligros, en que cada uno se ve en la actualidad, son más graves que cuando no se experimentan, ya sea porque así es la realidad, cualquier miedo o borrasca del yermo me parece

a mí menos molesta que estos peligros que tenemos que padecer o temer entre las turbas (*ep* 95, 2ss).

823. Ya subió uno un grado. Ya empezó a progresar; pero aún vive entre los malos, entre los inicuos. Aún no es era beldada. ¿Acaso porque esté el trigo ya hecho. se halla ya en el granero? Aún es menester que presione sobre él mucha paja. Y cuanto más progresa, mejor va advirtiendo las iniquidades. Si no es sincero cristiano, no reconocerá a los fingidos. Por eso, a propósito de aquella semejanza, esto nos enseña el Señor acerca del trigo y de la cizaña: «*mas como hubiese crecido el trigo y hubiese dado fruto, entonces apareció también la cizaña*». Lo cual quiere decir que ningún hombre parece malo hasta que uno mismo se ha hecho bueno. Porque, «*como hubiese crecido el trigo y hubiese dado fruto, entonces apareció también la cizaña*» (*in Ps* 119, 6).

824. Abundan los malos y Dios quiso que abundasen los males. ¡Ojalá no abundaran los malos y no abundaran los males! Malos tiempos, tiempos laboriosos; eso dicen los hombres. Vivamos bien, y serán buenos los tiempos. Somos nosotros los tiempos. Cuales somos nosotros, tales son los tiempos. Mas ¿qué hacemos? ¿No podemos convertir a buena vida a una multitud de hombres? Por lo menos, los pocos que aquí escuchan, procuren vivir bien. Los pocos que viven bien, soporten a los muchos que viven mal. Granos son, en la era están. Pueden retener consigo la paja en la era, en el granero ya no la tendrán. Toleran lo que no quieren. ¿Por qué nos entristecemos, y nos alejamos de Dios? Abundan los males en el mundo, para que no amemos al mundo. Grandes varones son, fieles y santos son los que desprecian a un mundo espléndido. Nosotros no podemos despreciarlo, ni aun siendo él tan calamitoso. Malo es el mundo. Ved que es malo, y se le ama como si fuese bueno. Pero ¿qué significa decir que el mundo es malo? Porque no son malos los cielos, la tierra y lo que hay en ellos, peces, aves, árboles. Todas estas cosas son buenas. Al mundo malo le hacen los hombres malos. Y ya dije que no podemos carecer de hombres malos, mientras vivamos. Gimamos al Señor nuestro Dios, y toleremos los males para que consigamos los bienes. No acusemos al padre de familia, si es que le amamos. El nos lleva, no nosotros a él. Sabe cómo gobierna lo que hizo. Haz tú lo que él mandó, y espera lo que prometió (*serm* 80, 8).

825. Vosotros, decís: «Los tiempos son molestos, estos son graves tiempos, míseros tiempos». Vivid bien, mudaréis los tiempos, y ya no os quedará qué murmurar. ¿Qué son los tiempos, hermanos míos? Espacios y círculos de los siglos. Salió el sol, y

pasadas doce horas, se puso por la parte opuesta del mundo. Al día siguiente nace por la mañana, y se vuelve a poner por la tarde. Y sigue contando. Esos son los tiempos. ¿A quién dañó la salida del sol? Luego a nadie lesionó el tiempo. Los que son lesionados son los hombres, los hombres son oprimidos. ¿Por quién? No por los leones. No por las serpientes, no por los escorpiones, sino por los hombres. Duélense los perjudicados, y si pueden ¿no hacen ellos lo que reprenden? Cuando llega el caso, descubrimos que el hombre que murmuraba, hace lo que él reprendía. Y yo le alabo si no comete las injusticias de que él murmuraba (*serm* 311, 8,8).

826. Uno dice: «mientras quieren recabar de mí y exigirme que ame a mis enemigos, siento que sus insultos se agolpan sobre mí y me ensombrecen; sus insultos perturban mi vista, perturban mi luz, alcanza mi corazón, matan mi alma... Quisiera retirarme, porque me siento débil, para no acumular con mi permanencia en el mundo pecados sobre pecados. Quisiera retirarme un poco del género humano, para que mi herida no reciba tan frecuentes golpes. Una vez curado, podría volver a ser ejercitado». Eso sucede, hermanos, y entonces surge con frecuencia el deseo de la soledad en el ánimo del siervo de Dios, no por otra razón, sino por la de rehuir la muchedumbre de tribulaciones y escándalos... El mismo Apóstol, aunque fuerte, aunque grande, aunque robusto de corazón, aunque soldado invicto de Cristo, fue «*conturbado en su ejercicio*», como leemos, y entonces dijo: «*por lo demás, nadie me sea molesto*»...

Se esfuerza... muchas veces el hombre por corregir a los hombres contrahechos, depravados, que viven bajo su tutela y vigilancia, pero en los que fracasa toda industria. No puede corregirlos... «Todo lo he puesto por obra. Cuantas fuerzas tuve, las empleé y puse a contribución, y veo que nada adelanto. Todo trabajo ha sido vano, sólo queda el dolor..., no puedo tolerar la perdición de los hombres. Rechinan, rabian, se inflaman de cólera, me amargan con su ira. No puedo beneficiarlos. Ojalá descansara yo, en alguna parte lejos de ellos sólo corporalmente, aunque no por el amor. No se turbe en mí el mismo amor; si no puedo beneficiarlos con mi palabra, orando por ellos quizá los beneficiaré».

(9) ... He aquí que se alejan huyendo, y permanecen en el yermo. ¿Acaso se quedan solos? Los retiene la caridad, y han de permanecer con otros muchos. Entre esos muchos, hay quienes los ejercitan. Porque en toda congregación numerosa es necesario que se hallen malos... Donde quiera que fueres, se congregarán

los demás, irán contigo al desierto, codiciarán tu vida, no podrás rechazar la vida de tus hermanos. Se mezclarán contigo también los malos. Aún tendrás que ejercitarte. «*He aquí que me alejé huyendo y permanecí en el yermo*». ¿En qué yermo? Si es caso, en el de la conciencia, adonde ninguno de los hombres entra, donde nadie está contigo, y estás tú solo en Dios. Pues si por desierto se entiende algún lugar ¿qué harás de los que vienen a ti? Porque no podrás vivir separado del género humano mientras vivas entre los hombres. Atiende al consolador, a aquel señor, rey, creador y emperador nuestro, que fue probado también. Fíjate que entre los doce discípulos mezcló uno a quien tolerar.

(10) El dice: «*he aquí que me alejé huyendo y permanecí en el yermo*». Quizá éste se refugia en su conciencia, como dije, donde encuentra algún yermo en que descansar. Pero la caridad le sobresalta. A solas estaba en su conciencia, pero afuera no le dejaban las tribulaciones. Así, quieto en sí mismo, pendiente de los otros, al sentirse conturbado ¿qué dijo? «*Esperaba a aquel que me hiciera salvo de la pusilanimidad y de la tempestad*». Es el mar, es la tempestad. Nada te resta sino exclamar: «*Señor, perezco*». Tienda sus manos aquel que pisa las olas intrépido, levante tu ánimo, afirme en sí mismo tu seguridad, háblete dentro y dígate: «fíjate en mí, piensa en lo que yo aguanté; quizás sufres a un mal hermano, o quizá sufres exteriormente a un enemigo. ¿A quiénes no sufrí yo? Fuera bramaban los judíos, *fuera* me entregaba uno de los míos». Ruge fuera la tempestad, más él «*los salva de la pusilanimidad y de la tempestad*». Quizá se turba tu nave porque Cristo duerme en ti. Rugía el mar. Zozobraba la navecilla en que los discípulos navegaban. Mas Cristo dormía. Al fin se dieron cuenta de que entre ellos dormía el emperador y creador de los vientos, se acercaron y despertaron a Cristo. Imperó, y se produjo una gran tranquilidad. Con razón se turba tu corazón, pues se ha dormido en ti aquel en quien tú crees. Padeces intolerablemente porque no te das cuenta de lo que padeció Cristo por ti. Si Cristo no te viene a las mientes, duerme en ti. Despierta a Cristo, aviva tu fe. Duerme en ti Cristo, si te has olvidado de sus padecimientos. Despierta en ti cuando te acuerdas de ellos. Cuando con pleno corazón hayas contemplado lo que él padeció, ¿acaso no lo sufrirás tú con ecuanimidad? Bien puede ser que lo sufras alegre, puesto que has reconocido alguna semejanza en ti con los padecimientos de tu rey (*in Ps* 54, 8s).

827. Ningún mar es tan profundo como este pensamiento acerca de la divina providencia. Los malos viven florecientes y los buenos agobiados. Nada hay tan profundo, nada tan hondo.

Todo infiel naufraga en esta hondura, en esta profundidad. ¿Quieres atravesar tal abismo? ¡No te sueltes del leño de Cristo. Mantente en Cristo! (*in Ps* 91, 8).

828. Si uno es malo, ignoramos si perseverará hasta el fin en su mal. Muchas veces, creyendo que has odiado a un enemigo, has odiado a un hermano, sin saberlo. Se nos ha revelado en las Santas Escrituras que el diablo y sus ángeles han sido destinados al fuego eterno. Sólo hemos de desesperar de la corrección de éstos, contra los que sostenemos oculto combate..., « *no contra la carne y la sangre*», es decir, contra los hombres que veis, sino «*contra los príncipes, potestades y rectores del mundo de estas tinieblas*». Contra estos «rectores» tenemos dictada la sentencia de las Escrituras. No hay que esperar la vuelta o conversión de ninguno. Mas de las mismas tinieblas humanas de las que ellos son rectores, no estamos ciertos. Acaso los que eran tinieblas se trocarán en luz, porque a los que ya se convirtieron en fieles dice el Apóstol: «*erais tinieblas, pero ahora sois luz en el Señor*»...

Se te ha intimado esa regla de bondad: que imites a la bondad de tu Padre «*que hace salir su sol sobre buenos y malos, sobre justos e injustos*»... Tienes por enemigo a quien fue creado contigo. Mas tu enemigo lo es también de su Creador... Le perdona Dios, que no tiene deuda que le pueda imputar su enemigo. Todo enemigo es ingrato para con Dios, pues de él recibe todo lo que tiene... ¿Qué le diste tú a tu enemigo, a quien te parece intolerable sufrir? El tiene por enemigo a Dios, que le dio tanto y que, sin embargo, «*hace salir su sol sobre buenos y malos, y llueve sobre justos e injustos*». Tú, que ni puedes hacer salir el sol, ni llover sobre la tierra, ¿no puedes perdonar a tu enemigo esta sola deuda, para que tengas paz en la tierra como hombre de buena voluntad?

Se te determina tal regla de dilección, a saber: que, a imitación del Padre, ames a tu enemigo. «*Amad a vuestros enemigos*». ¿Cómo te ejercitarás en este precepto si no sufres a ningún enemigo? Ya ves que algo te aprovecha el tener enemigos. Y el que Dios perdone a los malos, sírvate para tener misericordia. Porque tú mismo, si ahora eres bueno, fuiste convertido de malo en bueno. Y si Dios no perdonase a los malos, tú tampoco estarías ahora en estado de dar gracias. Perdone Dios a otros, como te perdonó a ti también. Pues, no porque hayas tú pasado, hay que cortar el camino de la piedad (*in Ps* 54, 4).

829. De ningún vivo... hay que desconfiar (*in Ps* 36, s. 2,11).

830. Mientras el hombre no aparta sus ojos de la vanidad, sus propios sentimientos los sospecha en los demás. Con la mis-

ma intención con que él sirve a Dios, o por la que ejecuta sus buenas obras, cree que obra el prójimo. Los hombres pueden ver lo que hacemos, pero es oculta la intención con que lo hacemos. Por eso se da lugar a recelos, y se atreve el hombre a juzgar de las cosas ocultas, y a concebir sospechas en lo desconocido, aunque sea verdadero... El amador de la verdad anuncia que es suave, lo que es verdadero; mas los juicios de los hombres, acerca de las cosas ocultas de los demás, no los llama suaves porque son temerarios...

(5) Sólo la emulación envidiosa sospecha de buena gana el oprobio ajeno, cuando no puede denunciar la obra externa. Porque el bien manifiesto se defiende a sí mismo. Por el contrario, sospechar mal puede hacerlo quien quiere, ya que no se ve la intención que está oculta y se envidia lo que resalta. Hay que temer a ese vicio por el que cada uno tiene que sospechar de buena gana el mal que no se ve. Contra él surge la caridad. Esta jamás envidia (*in Ps* 118, s. 12,4s).

831. Hay quien dice: los hombres aumentan los pecados por la esperanza del perdón. ¿No ves con qué licenciosa crueldad viven los gladiadores? ¿Por qué sucede eso sino porque están destinados al cuchillo y a servir de víctimas, y quieren saciar su lascivia antes de derramar su sangre? ¿Tú mismo no osarías decir: «ya soy pecador, ya soy inicuo, me he de condenar, no tengo esperanza de perdón? ¿Por qué no he de satisfacer todos mis caprichos, aunque sean ilícitos? ¿Por qué no voy a satisfacer del mejor modo posible mis apetencias, si después de esta vida no me restan sino los tormentos?». ¿Acaso no dirías eso tú mismo, y por esa desesperación te harías peor? Luego ya ves que te corrige quien te promete la indulgencia... Para que por desesperación no se hicieran peores los hombres, prometió Dios el puerto del perdón. A su vez, para que por la esperanza del perdón no vivieran peor, Dios dejó en la incertidumbre el día de la muerte. Estableciendo ambas cosas con mucha providencia, proveyó dónde se han de refugiar los que vuelven y por qué han de temer los que difieren la conversión (*in Ps* 101, s. 1,10).

832. «*Con perfecto odio los odiaba*»... Odié en ellos sus iniquidades. Amé en ellos la divina condición. Esto es odiar con perfecto odio, el no odiar a los hombres por causa de sus vicios, ni amar a los vicios por causa de los hombres. ¿Cómo cumplirá lo que el Salmista dijo: «*acaso no odié a los que me odiaban?*» y lo que el Señor prescribió: «*¿amad a vuestros enemigos?*». ¿Cómo podrá cumplir, sin ese perfecto odio, odiar en ellos la iniquidad y amar en ellos la humildad? En el tiempo del An-

tiguo Testamento, cuando al pueblo carnal se le tenía a raya con suplicios visibles, el hombre que en espíritu pertenecía al Antiguo Testamento, el siervo de Dios, Moisés, ¿cómo odiaba a los pecadores, cuando oraba por ellos? Es que con esa perfección odiaba la iniquidad que castigaba, y al mismo tiempo amaba a la humanidad por la que oraba (*in Ps* 138, 28).

833. Mientras vivimos entre las cosas humanas, no podemos emigrar de ellas. Hemos de vivir con tolerancia entre los malos. Cuando éramos malos, vivieron los buenos con tolerancia entre nosotros. No olvidemos lo que fuimos, ni desesperemos de aquellos que son lo que nosotros fuimos (*in Ps* 50, 24).

834. Grave les parecía a los criados que hubiera cizaña entre el trigo, y en verdad ello era grave. Una cosa es la condición del campo y otra la tranquilidad del granero. Tolera la cizaña, pues para eso has nacido. Tolérala, que también tú has sido tolerado. Si siempre fuiste bueno, ten misericordia. Si un día fuiste malo, no pierdas la memoria. ¿Quién es siempre bueno? Seguramente, si Dios te examina con alguna diligencia te hallará malo aun ahora mismo, aunque tú te halles siempre bueno...

Pasará el crecimiento simultáneo en el campo. Vendrá la distinción de la siega. Dios exige de nosotros ahora la paciencia que presenta en sí mismo, diciéndote: «Si yo ahora quisiere juzgar, ¿acaso juzgaré sin justicia? Si yo ahora quisiere juzgar, ¿podré engañarme? Si yo, que siempre juzgo rectamente, y no puedo errar, difiero mi juicio, tú que no sabes cómo has de ser juzgado, ¿te atreves a adelantarte al juez?» Ved, hermanos, cómo a los criados que querían arrancar antes de tiempo la cizaña no les otorgó su permiso el amo ni aun para el tiempo de la siega, pues dijo: «*en el campo de la siega, yo diré a los segadores*». No dice «yo os diré»... «*Los segadores,* dice, *son los ángeles*». Tú, pues, hombre, envuelto en carne, que llevas la carne, o eres todo carne, carne en el cuerpo y carnal en el alma, ¿osas usurpar de antemano un oficio ajeno, que ni siquiera en la siega será tuyo? (*serm* 47, 5,6).

835. Nada hay más temible que esta situación: un hombre ve que viven mal muchos, que eran tenidos por buenos y han sido sorprendidos en malas acciones. Teme que sean tales todos los que son tenidos por buenos y caen bajo la sospecha mala. Casi es el momento de decir: «¿A qué hombre te refieres? ¿Cómo cayó? ¿Cómo fue descubierto en aquella torpeza, en aquel crimen, en aquella indignidad? ¿No piensas que son tales todos?»... Y si no te consuela tu virtud, si es que tienes alguna, no crees que ya exista hombre virtuoso. Consuela a este hombre

bueno su buena conciencia, como si se dijera a sí mismo: «temes que todos sean malos. ¿Acaso eres tú malo?». Responde la conciencia: «No lo soy». «¿Pues si tú no eres malo, serás el único bueno? Cuida de que no sea peor tu soberbia que la ajena iniquidad. No te tengas por único». Hastiado un día Elías por la muchedumbre de los impíos, dijo: «*A tus profetas mataron, tus altares abrasaron, y yo he quedado solo, y buscan mi vida*». Mas, ¿qué le dijo la divina contestación? «*Me he reservado siete mil varones, que no han doblado rodilla ante Baal*». Por consiguiente, hermanos, ante los actuales escándalos sólo hay un remedio: no pensar mal de tu hermano. Sé tú con humildad, lo que quieres que sea él; así no pensarás que él es lo que no eres tú (*in Ps* 30, e. 2, s. 2,7).

836. «*¿Quién es éste y le alabaremos?*» ¿Quién es éste? Esta frase la repiten muchos haciéndose los extraños. Y con todo, Dios nos libre de imaginar que aquí no hay alguno, o mejor, muchos a los que la frase se puede aplicar. Dios nos libre de desesperar de la era de tan gran Padre de familia. El que ve la era desde lejos, cree que todo es paja. Mas encuentra granos quien sabe inspeccionar. Donde te ofende la paja, allí está escondida la masa de los granos. Donde te ofende lo que se maja en la trilla, allí está lo que se purga en la trilla. Convéncete de que el grano está ahí. Bien lo sabe el Señor, que segó, que sembró, que reunió en la era. El sabe que allí hay de qué llenar el granero, cuando empieza la bielda (*serm* 311, 10,10).

837. La separación no es aún segura para cada uno. Toca a aquel que no sabe errar. ¿Qué significa «que no sabe errar»? Que no pondrá el malo a la derecha y el bueno a la izquierda. En esta vida, es difícil que nosotros mismos nos conozcamos. ¡Cuánto menos debemos aventurar una sentencia prematura acerca de nadie! Porque si hoy reconocemos a un malo, no sabemos cuál ha de ser mañana. Y quizá, a quien tanto odiamos, es nuestro hermano y no lo sabemos; odiemos con seguridad la malicia en los malos, y amemos a la criatura, para que amemos lo que en ella hizo Dios, y odiemos lo que en ella hizo el mismo hombre. Dios hizo al mismo hombre, pero el hombre hizo el pecado. Ama lo que hizo Dios, odia lo que hizo el hombre para que se liberte lo que hizo Dios (*in Ps* 139, 2).

838. Si quieres conseguir misericordia de Dios, sé misericordioso. Si niegas al hombre la humanidad, siendo tú hombre, Dios te negará a ti la divinidad y la incorrupción de la inmortalidad que nos hace dioses. Porque Dios no necesita para nada de ti, mientras tú necesitas mucho de Dios. El nada te pide a ti para

ser feliz... Mientras tú, si no recibes de él felicidad, no podrás ser feliz... Y él no te da alguna de esas criaturas que fundó, sino que se te da a gozar a sí mismo, fundador de todo. ¿Y cómo se te dará? ¿Acaso por méritos tuyos? ¡Si miras lo que has merecido, ahí están tus pecados!... Si buscas el mérito de los pecados, ¿qué ves sino suplicio?...

Compadécete del hombre, y Dios se apiadará de ti. Tú y ese hombre sois dos miserables. Dios, en cambio, no es miserable, sino misericordioso. Si el mísero no tiene misericordia del mísero, ¿cómo exige misericordia de aquel que nunca es mísero?... El que es cruel, por ejemplo, con un náufrago, es cruel hasta el día en que le ocurra a él mismo un naufragio. Mas si le ocurriere y recuerda que en el pasado fue cruel contra un náufrago, le impresiona semejante miseria. A quien no indujo a misericordia la común naturaleza, le determina la común calamidad. Al siervo le compadece presto quien un día fue siervo. ¡Cuán presto se conduele con el mercenario defraudado de su paga, el que fue mercenario! Al hombre que llora inconmensurablemente a su hijo muerto le compadece quien un día hubo de llorar por tan gran motivo. Cualquiera dureza en el corazón humano la ablanda la semejanza en la miseria. Tú fuiste mísero, o temes el serlo, mientras aquí vives; debes temer lo que no fuiste, recordar lo que fuiste y meditar lo que eres; teniendo, pues, en la memoria las calamidades pasadas, y en el temor las futuras y en la aflicción las presentes, ¿no te compadeces del hombre desventurado y necesitado de tu socorro, y encima esperas que se compadezca de ti aquel a quien jamás alcanza la miseria? Tú no das de aquello que recibiste de Dios. ¿Y quieres que a ti te dé Dios de aquello que no recibió de ti? (*serm* 259, 3).

839. Recordémoslo, hermanos cristianos, por favor. Quien haya sido libertado del pecado, recuerde lo que fue... Trae a otro para que lo sane, el que recuerda que él fue curado. Recuerde cada uno lo que fue, y mire si ya no lo es. Socorrerá a aquel que todavía es lo que él fue (*in Ps* 75, 15).

840. ¿Quién juzga al hombre? El mundo está lleno de juicios temerarios. Aquel de quien desesperamos, se convierte de pronto y se hace óptimo. Aquel de quien mucho presumíamos, cae y de pronto se hace pésimo. Ni nuestro temor es cierto, ni nuestro amor es cierto. Lo que es hoy cada hombre, apenas lo sabe él mismo; pero por lo menos sabe lo que es hoy de algún modo. Lo que será mañana, no lo sabe ni él mismo (*serm* 46, 12,27).

841. Este salmo nos presenta las misericordias de Dios, demostradas en nosotros. Por eso, es más dulce para los que las han

experimentado. Me maravillaría que pudiera ser suave para nosotros. Pero lo es para el que aprendió en sí mismo lo que dice este salmo... Lo que os voy a decir, trátelo cada uno consigo mismo, como pueda; pues hablo a hombres que marchan por el camino de Dios, y van espiritualmente adelantados. Si hay algunos que me entienden menos, porque están atrasados, reconozcan su atraso, y apresúrense a conseguir la inteligencia. Lo que reconocieres que ha sucedido en ti, mientras yo hablo, quien quiera que lo hayas experimentado no te quedes pensando que es cosa exclusiva tuya. Ni pienses que ha sucedido sólo en ti... Cree que esto ocurre en todos, o en casi todos (*in Ps* 106, 1 y 3).

842. Se lamentaba el Salmista de los escándalos de los pecadores y de sus asechanzas, de los malignos vasos del diablo, que ladraban y ponían asechanzas en torno. Se quejaba de los soberbios, que enviadaban a los justos; de los hombres malos, entre los que es necesario pasar la vida, mientras vivimos en ésta nuestra peregrinación. Tales escándalos futuros abundantes, los predijo el Señor, y añadió: «*abundará la iniquidad, y porque abundará la iniquidad, se enfriará la caridad de muchos*». Pero también añadió a continuación el consuelo: «*el que perseverare hasta el fin, ése será salvo*». Se mantuvo en la perseverancia y vio un largo camino; y porque perseverar es cosa grande y difícil, oró a Dios, para obtener de él la perfección de su perseverancia. Porque es justo que nos venga de Dios la gracia de perseverar...

Atendió el Salmista y temió; turbado por la abundancia de sus iniquidades, se acogió a la esperanza, porque «*quien perseverase hasta el fin, ése será salvo*». Seré salvo, si persevero hasta el fin. Mas la perseverancia es obra de la virtud, por la que yo he de merecer la salvación. Tú, Señor, eres la virtud de mi salvación, tú me haces perseverar para que alcance la salud: «*Señor, virtud de mi salvación*». ¿Y de dónde espero que tú seas la virtud de mi salvación? «*Cubriste mi cabeza en el día del combate*». Heme aquí luchando todavía; lucho fuera contra los buenos fingidos, lucho dentro contra mis concupiscencias, porque «*veo otra ley en mis miembros, que resiste a la ley de mi mente y me lleva cautivo en la ley del pecado, que está en mis miembros. Miserable hombre yo, ¿quién me librará de este cuerpo de muerte? La gracia de Dios, por Jesucristo nuestro Señor*». Es decir, luchando en la pelea miró Pablo a la gracia de Dios. Y porque ya había comenzado a sentirse agitado y agotado, como que buscó una sombra bajo la cual vivir. «*Diste sombra a mi cabeza el día del combate*», es decir, en la agitación, para que no me sintiera aturdido y agotado (*in Ps* 39, 11).

843. «*Porque tú, Señor, eres suave y manso*». Sintiendo hastío por las cosas terrenas, quiso el Salmista ser endulzado y buscó la fuente de la dulcedumbre, mas no la halló en la tierra. Adondequiera que se volvía, hallaba escándalos, temores, tribulaciones, tentaciones. ¿En qué hombre hay seguridad? ¿De quién se puede tener gozo cierto? Ni de sí mismo realmente; cuanto menos de otro. O los hombres son malos y es menester soportarlos y esperar a que puedan cambiar, o son buenos y es menester amarlos con temor. Pueden cambiar y hacerse malos. En el primer caso, la amargura de los malos causa amargura en el alma. En el segundo caso, causa amargura la preocupación y el temor de que caigan los que marchaban bien. Luego adondequiera que el alma se vuelva, encuentra amargura en las cosas humanas. Y no encontrará de donde endulzarse, si no se eleva a Dios...

Hermanos míos, hablaré como hombre entre hombres. Sostenga cada uno su corazón y contémplense sin adulación y sin lisonja. Nada hay más necio que el pasarse la mano y seducirse a sí mismo. Atienda cada cual y considere cuántas cosas acontecen en el corazón del hombre. Cómo frecuentemente las mismas oraciones son impedidas por los vanos pensamientos. Apenas se coloca el corazón frente a su Dios, y quiere mantenerse y asentarse, huye en cierto modo de sí mismo y no encuentra barreras dentro de las cuales encerrarse, ni amarras que le detengan en sus revoloteos y vagos movimientos, para asentarse a ser alegrado por su Señor... Dios tolera estas nuestras imperfecciones y espera de nosotros la oración para perfeccionarnos. Y cuando le brindamos esa nuestra floja oración, la acepta complacido y la escucha. No recuerda las muchas que hemos derramado sin cuidado, y recibe la única que hemos podido ofrecer... ¡Y, qué! ¿Vamos a desesperar del género humano, y a decir que ya pertenece a la condenación todo hombre a quien sobreviene una distracción, cuando ora o interrumpe su oración?

Si esto dijéramos, no veo qué esperanza nos quede. Mas, puesto que hay esperanza en Dios, puesto que es grande su misericordia, digámosle: «*alegra el alma de tu siervo, porque a ti, Señor, levanté mi alma*». ¿Cómo la levanté? Como pude, según las fuerzas que me diste; como pude asirla cuando huía. E imagínate que Dios te dice: «Y se te escapó, pues cuantas veces te pusiste ante mí, tantas pensaste cosas vanas y superfluas, y apenas me dirijiste una oración fija y estable». «*Porque tú eres suave, Señor, y manso*»; eres manso y me toleras, caigo por debilidad. Cúrame y me mantendré. Confírmame y me mantendré firme. Pero hasta que eso hagas, me toleras «*porque tú eres suave, Señor, y manso*»; (8) «*y muy misericordioso*». No sólo, pues, misericordioso, sino

«*muy misericordioso*»; porque abunda la iniquidad nuestra, abunda también la misericordia tuya (*in Ps* 85, 7s).

844. ¿Adónde se volverá buscando consuelo ese a quien domina el hastío por los pecadores que abandonan la ley de Dios? ¿Adónde se iba a volver? ¿A algún hombre de Dios? Quizá éste había experimentado ya en muchos tanto mayor decepción, cuanto más había esperado algún consuelo de parte de ellos. Porque a veces ve uno a los justos y se alegra por ellos. Y es necesario que se alegre, porque la caridad no puede vivir sin gozo. Pero quizá, mientras el hombre se alegra, sobreviene de pronto un fracaso. Esto ocurre con frecuencia. Cuanto más gozo se tenía, tanto mayor tristeza nos invade. De modo que en adelante tememos soltar las riendas al gozo, tememos entregarnos a la alegría, no sea que cuanto más nos alegremos, tanto tengamos después que acongojarnos, si algo malo ocurre. He aquí por qué, herido por abundantes escándalos, el Salmista como con muchas llagas se cerró a todo humano consuelo, y no permitió que fuese consolada su alma. ¿De dónde ha de venir la vida y la consolación? «*Me acordaré de Dios, y me regocijaré*» (*in Ps* 76, 6).

845. ¿Quieres ser generoso? Mira a la eternidad de Dios. Ahora atiendes a tus pocos días, y en tus pocos días quieres que se cumpla todo..., que sean condenados todos los impíos y coronados todos los buenos. ¿En éstos tus escasos días quieres que se cumpla todo eso? Realícelo Dios a su debido tiempo. ¿Por qué sufres hastío y lo causas? Dios es eterno. Tarda. Es longánime. Tú replicas: «es que yo no soy longánime, pues soy temporal». Sí, pero está en tu potestad unir tu corazón a la eternidad de Dios y ser eterno con él... (10) Unete a la eternidad de Dios; da tiempo, juntamente con Dios, a todos estos asuntos que están debajo de ti. Al unirse tu corazón al Altísimo, quedarán por debajo de ti todas las cosas mortales (*in Ps* 91, 8ss).

846. No pasó aún la iniquidad. Aún hierve... Pasa tú y he ahí que pasaron tus tentaciones, y vas a la otra vida a la que fueron los santos; si tú fueras santo... ¿acaso porque tú pasaste de aquí, ya por eso pasó la iniquidad? Nacen unos inicuos, mientras mueren otros. Hasta el fin del mundo ni la iniquidad dejará de presionar, ni la justicia de tolerar (*in Ps* 56, 6).

847. Hay en las almas de los hombres tantos escondrijos y tantos rincones, que acusamos fácilmente a todos de suspicaces, porque son cautos, cuando creemos que debieran prodigar alabanzas (*ep* 151, 4).

848. Sólo vence la verdad. Y la victoria de la verdad es la caridad. (*serm* 358, 1).

849. Quieres satisfacerte con los bienes de Dios. ¡Satisfecha se vea en ti la misericordia! (*in Ps* 102, 11).

IV. NOCHE DE LA VIDA

850. Se me ocultaban la tribulación y el dolor útil; la tribulación, en la que nos ayuda Dios, a quien el Salmista dijo: «*danos auxilio en la tribulación, y vana es la salud de los hombres*». Yo pensaba que habíamos de gozarnos y regocijarnos por la salud vana del hombre. Mas habiendo oído a mi Señor: «*Bienaventurados los que lloran, porque ellos serán consolados*», esperé a perder los bienes temporales, con que en la maldad me deleitaba, para empezar a llorar. Consideré sencillamente la miseria de mi deleite entre tales cosas, que temía perder y no podía retener. La consideré con decisión y vehemencia, mientras que vi que en este mundo no sólo me atormentaban las adversidades, sino también que me minaban las prosperidades. De este modo, «*encontré la tribulación y el dolor*» que se me ocultaban, «*e invoqué el nombre del Señor: Oh Señor, libra mi alma*»...

No les decimos a los hombres que inventen la miseria que no tienen, sino que constaten la que tienen sin saberlo. No les deseamos que les falte lo necesario, lo que es imprescindible para vivir acá. Les decimos que lloren por haber perdido la altura celestial del paraíso y haber merecido estos terrenos bienes; no han de gozarlos como estables, sino que han de depender de ellos por ser necesarios. Reconozcan y lloren esta miseria. Les hará bienaventurados en el llanto ese Señor que no quiso que tal miseria fuese perdurable (*in Ps* 114, 4).

851. Una sima es para nosotros esta vida mortal. Quien se reconoce dentro de la sima, clama, suspira, gime, hasta que le saquen de ella; hasta llegar a Dios, que está por encima de todos los abismos, y que se asienta sobre los querubines, sobre todas las criaturas, no sólo corporales, sino también espirituales; clame el alma hasta que llegue a él, hasta que sea liberada por él esta imagen de él, que es el hombre, esa imagen que se encuentra atormentada y deteriorada entre las olas continuas de la vorágine abismal. Dios tiene que renovar y reparar la imagen, pues él la imprimió, cuando formó al hombre. El hombre pudo bastarse para caer; pero no es idóneo para levantarse. Si Dios no renueva y repara la imagen, siempre quedará en la sima procelosa. Mas cuan-

do desde el vórtice clama, sube de la sima, y el mismo clamor no le permite estar durante mucho tiempo en lo profundo...

(2) ... «*Si las iniquidades observares, Señor; Señor, ¿quién resistirá?* Miró el Salmista en torno suyo, miró en torno la vanidad suya. La vio cubierta por todas partes de crímenes y torpezas; adondequiera que miró, no halló en sí nada bueno, no descubrió en parte alguna la serenidad de la justicia. Y al ver tantos y tan grandes pecados por todas partes, al ver la muchedumbre de sus crímenes, como espantado exclamó: «*Si las iniquidades observares, Señor, Señor, ¿quién resistirá?*». No dijo: yo resistiré, sino ¿quién resistirá? Porque vio que casi toda la vida humana es desmentida por los pecados, que los pensamientos ladran a la conciencia, que no se encuentra un corazón casto que pueda fiarse de su propia justicia. Y si no puede encontrarse un corazón casto que pueda fiarse de su propia justicia, fíese todo corazón de la misericordia de Dios y diga: «*Si las iniquidades, observares, Señor; Señor, ¿quién sostendrá?* (*in Ps* 129, 1s).

852. Aunque aquí la vida de los fieles sea día, «*tentación es la vida humana sobre la tierra*»; es noche y es día; es día, en comparación de la infidelidad; es noche, en comparación de los ángeles. Porque los ángeles viven en su perpetuo día, que nosotros no conocemos aún. En este instante que ya es día y es aún noche, noche en comparación del día futuro al que tendemos, aunque es día en comparación de la noche pasada de la que salimos; en esta noche, digo, busquemos a Dios con nuestras manos. No cesen las obras; busquemos a Dios, y no se verá defraudado nuestro deseo (*in Ps* 76, 4).

853. Todos los que ahora trabajamos en Cristo, todos los que temblamos a sus palabras, los que de cualquier modo tratamos de cumplir su voluntad, y venimos pidiendo que nos ayude a cumplir lo que manda, no estamos aún asentados en aquellas sedes de la bienaventuranza que se nos prometen. Aún estamos acá guardando los mandamientos, y esperando que eso suceda... Ahora somos padres de nuestra esperanza, padres de futuros hombres gloriosos. Cuando hubiéremos alcanzado lo que esperamos, seremos hijos de nuestra esperanza, porque antes engendramos y dimos a luz en nuestras obras lo que pronto alcanzaremos (*in Ps* 131, 19).

854. Toda «*la vida humana es tentación*», como está escrito. No hay que elegirla como próspera ni evitarla como adversa. Unicamente hay que evitar tales extremos, la prosperidad para que no nos corrompa, la adversidad para que no nos desanime; de

este modo, cada uno de los hombres, sea cualquiera la situación en que vive, no tenga otro refugio que Dios, ni otro gozo que su promesa (*in Ps* 74, 1s).

855. Dios quiso que estos negocios temporales estén mezclados; si hiciese beneficios a solos los buenos, pensarían los malos que por ellos hay que servir a Dios. Igualmente, si se les diera a solos los malos, no se convertirían al bien los buenos débiles, por temor a ser privados de estos bienes. Porque el alma débil es todavía poco capaz del reino de Dios. Nuestro agricultor debe nutrirla... De nuevo, si a solos los buenos se les quitasen los intereses, el temor invadiría a los débiles y no se convertirían a Dios. Y si se les quitasen a solos los malos, se estimaría ser éste el único castigo con que se les multa. Así, en cuanto Dios se los da a los buenos, consuela a los peregrinos. En cuanto se los da a los malos, amonesta a los buenos que deseen otras ventajas peculiares de su vitrud. Se los quita a los buenos cuando quiere, para que comprueben sus fuerzas si no se conocían; vean entonces si pueden ya decir: «*el Señor dio, el Señor quitó, como al Señor plugo, así se hizo; sea el nombre del Señor bendito*». Sustrajo Dios a Job los dones, pero le aumentó el amor del donante.

Alma bendita y sencilla: no se apega a las comodidades terrenas, ni yace por tierra con las plumas pegadas por el aglutinante, sino que las conserva libres y brillantes de virtudes. Por las alas de ambos amores se regocija a la intemperie. Ve que le han sido sustraídos los bienes que pisoteaba, no el bien en que se apoyaba, y repite segura: «*El Señor dio, el Señor quitó; como al Señor plugo, así aconteció; sea el nombre del Señor bendito*». Dios dio y Dios quitó. Quedó el donante y quitó el don. Sea su nombre bendito. Para eso se les quitan las cosas a los buenos. Mas para que algún débil no dijera quizá: ¿cuándo podré tener yo tanta virtud como el santo Job?... Considera que también les quita esos dones a los malos. ¿Por qué retardas tu conversión? Lo que por ser bueno temes perder, quizá lo perderás aunque seas malo. Si lo perdieres siendo bueno, te queda el consolador que te quita las cosas. El arca se ha vaciado de oro, pero el corazón se ha llenado de fe. Por fuera eres pobre, por dentro eres rico. Llevas contigo riquezas que no perderás, aunque salieres desnudo de un naufragio... Te las dio, no te engrías; te las quitó, no te aplanes. Temes que te las quite. Puede quitarlas al bueno y al malo. Mejor es, pues, que pierdas como bueno lo que es de Dios, con tal de que conserves a Dios (*in Ps* 66, 3).

856. ¿Tienes gran ambición? En tu casa no haces todo lo que quieres. Se opone quizá la esposa. Se oponen los hijos. A

veces hasta el esclavo se opone tercamente, y no haces lo que quieres. Tú me replicas: hago lo que quiero, porque castigo al que no obedece o se resiste. Ni aún eso haces cuando quieres; a veces quieres castigar, y no puedes, a veces amenazas, y antes de que cumplas la amenaza, mueres. Puesto a pensar: ¿en ti mismo haces lo que quieres? ¿Refrenas todas tus apetencias? Acaso refrenas todas tus apetencias, pero ¿acaso logras que las mismas apetencias, que refrenas, no surjan? Porque ciertamente no quieres ser solicitado por la molestia de tus apetencias, y, sin embargo, «*la carne apetece contra el espíritu y el espíritu contra la carne, para que hagáis aquellas cosas que no queréis*». En ti mismo no haces lo que quieres. En cambio, «*nuestro Dios, en el cielo y en la tierra, todas las cosas que quiso hizo*». Esta suavidad amad, esta suavidad load. Entended a Dios, que «*todas las cosas que quiso hizo en el cielo y en la tierra*» y él hará en vosotros lo que queréis. Ayudando él, cumpliréis vuestra voluntad (*in Ps* 134, 12).

857. Toda alma débil en esta vida, busca algo terreno en qué descansar. Porque es muy difícil que sostenga continuamente la tensión del trabajo y la mente dirigida a Dios. El alma se busca en la tierra algún objeto sobre el que se reposa, y en cierto modo se recuesta. Busca, por decirlo así, cierto descanso que aman aun los inocentes... Pero Dios, queriendo que no tengamos otro amor que el de la vida eterna, aun a estos inocentes entretenimientos mezcla amarguras, para que en ellos padezcamos tribulaciones y nos convierta el estrado en enfermedad. «*Todo su estrado lo convertiste en enfermedad de él*». No se queje, pues, nadie cuando en estas cosas que inocentemente posee, surge la tribulación inherente a las cosas inferiores. Por esa amargura se le enseña a amar cosas mejores. Para que el peregrino, que tiende a la patria, no ame el establo, como si fuese hogar, «*todo el estrado convertiste en enfermedad de él*» (*in Ps* 40, 5).

858. En estas cosas temporales, hermanos, os amonestamos y exhortamos en el Señor a que no pidáis nada como bien absoluto, sino lo que Dios sabe que os conviene. A veces lo que pensáis que os conviene os daña, y lo que pensáis que os daña, eso os conviene. Sois enfermos: no queráis dictar al médico los medicamentos que os ha de recetar... No se aparte el enfermo de las providencias del médico. Así son todas esas conveniencias temporales. ¿Son verdaderas tribulaciones? Si bien sirves a Dios, sabrás que él conoce lo que a cada uno conviene. ¿Son verdaderas prosperidades? Guárdate con más cuidado de ellas, no sea que corrompan tu ánimo, y te separes de aquel que te las dio (*in Ps* 53, 5).

859. De noche es, porque yerra aquí todo el género humano;

noche es ésta, porque aún no hemos llegado a aquel que no está limitado por el ayer y el mañana, sino que es día perpetuo, día sin nacimiento, porque no tiene ocaso. Esta vida actual es una noche. Pero esta noche difunde cierta luz y posee sus tinieblas. Ya dijimos en general por qué ahora es noche, ¿cuál es la luz de esta noche? La prosperidad y felicidad de este mundo, el gozo temporal, el honor temporal, ésa es como una luz en esa noche. En cambio, la adversidad, la amargura de las tribulaciones y la deshonra, son las tinieblas de esta noche. En esta noche, en esta mortalidad de la vida humana, tienen los hombres su luz y también sus tinieblas. Luz en la prosperidad; tinieblas en la adversidad. Mas ya vendrá Cristo, el Señor, e inhabitará en el alma por la fe y prometerá otra luz, e inspirará y dará la paciencia, y amonestará al hombre a que no se deleite en los sucesos prósperos, ni desfallezca en los adversos, sino que bendiga dondequiera al Señor; no sólo cuando el alma abunda, sino también cuando pierde: no sólo cuando el hombre está sano, sino también cuando está enfermo, para que se verifique en él aquel versillo: «*bendeciré al Señor en todo tiempo; siempre estará en mi boca su alabanza*». Sí, «siempre», luego cuando luce esta noche, y cuando es oscura; cuando sonríe la prosperidad, y cuando se encapota la adversidad. Siempre esté la alabanza de él en tu boca y se realizará en ti lo que dijo: «*como sus tinieblas, así también su luz*». No me opriman sus tinieblas, porque no me engríe su luz (*in Ps* 138, 16).

860. «*Porque tú poseíste mis riñones, Señor*». No sin causa dijo: «*como sus tinieblas, así su luz*». Dentro está el poseedor. No solamente domina el corazón, sino también los riñones. Si Dios tiene el caudal que me hace apetecible la luz nocturna, posee mis riñones. No me gozaré sino en la luz de su interior sabiduría. ¿Qué quiere decir eso? ¿No te gozas en la prosperidad de los negocios, en la felicidad de los tiempos, en los honores, riquezas y familia? No me gozo, dice el Salmista. ¿Por qué? «*Porque como las tinieblas de él, así la luz de él*». ¿De dónde te viene esa diferencia de que como las tinieblas de él, así la luz de él? ¿De dónde? «*Porque tú poseíste mis riñones, Señor; me recogiste desde el vientre de mi madre*». Mientras que yo estaba en el vientre de mi madre, no me eran indiferentes las tinieblas y la luz de aquella noche. Porque el vientre de mi madre era la mala costumbre de mi ciudad. ¿Cuál es esa ciudad? La que primero me engendró en el cautiverio.

Ya conocemos aquella Babilonia... de la que parten todos los que creen y suspiran por la divina luz y celeste Jerusalén... Recogidos ya, una vez que hemos salido de aquel vientre, comen-

cemos a alimentar otra esperanza. Dios prometió, hermanos, aquello de que os gozaréis; dad frutos y fundamentos en otra esperanza. Ya no conocemos otro mal, sino el ofender a Dios, y ser desviados de la fortuna que nos ha prometido. ¿Qué son los bienes de este mundo y los males de este mundo? Ya somos indiferentes para ellos. Porque recogidos ya del vientre de nuestra madre, y manteniéndonos en nuestra indiferencia, decimos: «*como las tinieblas de él, así la luz de él*». Ni la felicidad de este mundo nos hace bienaventurados, ni la adversidad nos hace desgraciados. Es menester mantener la justicia, amar la fe, esperar en Dios, amar a Dios, amar también al prójimo. Después de estos trabajos tendremos la luz indeficiente, tendremos el día sin ocaso. Pasa todo lo que hay de lúcido y de tenebroso en esta noche, «*porque tú poseíste mis riñones, Señor; me recogiste del vientre de mi madre*» (*in Ps* 138, 18).

861. Alguien está con alguna tristeza por razones de fortuna temporal; pero llora de modo que interiormente se goza en la esperanza. Está con alguna alegría por los caudales mundanos, pero se goza de modo que en su interior teme espiritualmente, y no se rinde a ser corrompido por la felicidad, ni se entrega a ser desmoralizado por la adversidad. Eso es llorar como quien no llora, y gozar como quien no goza. Quien obra de ese modo, espera seguro el último día, porque no está fuera del arca de Noé. Ya se le cuenta entre las maderas incorruptibles de las que el arca es fabricada. No tema, pues, al Señor que viene, sino anime la esperanza y el anhelo (*in Ps* 147, 4).

862. Bien lo sabía Job; ya tuviera luz, ya tuviera tinieblas, en esta noche en que peregrinamos lejos del Señor, su luz interior era el mismo Dios suyo. A esa luz veía con indiferencia tanto la luz como las tinieblas de esta noche. Porque en la luz de esa noche, en la abundancia de esos intereses, servía a Dios, le quitaron todas las posesiones. Después que le sobrevinieron las tinieblas, ¿qué dijo? «*El Señor dio, el Señor quitó; como al Señor plugo, así aconteció; sea el nombre del Señor bendito*». Estoy en la noche de esta vida, y mi Dios, dice Job, habita mi corazón. Iluminó mi noche con ciertos consuelos, cuando me dio abundancia de caudales temporales, sustrajo después esa luz temporal, y se entenebreció la noche. Mas porque «*como las tinieblas de él son como la luz de él, el Señor dio, el Señor quitó; como al Señor plugo, así aconteció; sea el nombre del Señor bendito*». Por eso no estoy triste en esta noche, porque «*como las tinieblas de él, así la luz de él*». Ambas cosas pasan «*de modo que los que gozan sean como quien no goza, y los que lloran sean como quien no*

llora». Porque «*como las tinieblas de él, así la luz de él*» (*in Ps* 138, 17).

863. Bramen los enemigos. ¿Qué pueden hacer esos enemigos? Quitar el dinero, despojar, proscribir, mandar al destierro, atormentar con dolores y torturas, y al cabo, si se les permite, matar. ¿Acaso pueden más? En cambio, tú, Señor, «*sobre la ira de mis enemigos extendiste tu mano*». Brame cuanto pueda el enemigo, no me separa de Dios. En cambio, tú, Señor, aún no me recibiste, aún me atormentas en mi peregrinación, aún no me das tu gozo y dulcedumbre, aún no me embriagas en la fertilidad de tu casa; ni me abrevas en el torrente de tus delicias. «*En ti está la fuente de la vida y en tu resplandor veremos el resplandor*». Esta vida nos dio Dios a nosotros pecadores. En ella es menester que sea oprimido Adán en el sudor y fatigas de su rostro, mientras la tierra le produce espinas y abrojos. ¿Acaso algún enemigo pudo hacer más? «*Mas sobre la ira de mis enemigos, extendiste tu mano*». Eso no llega a provocar la desesperación, pues continúa: «*y salvo me hizo tu diestra*» (*in Ps* 137, 13).

864. Hay una suerte de «*hueso*»... que tengo en lo «*escondido*», pero que «*no está escondido para ti*». En lo escondido lo colocaste, ¿mas, acaso también para ti lo escondiste? Los hombres no ven este hueso que tú me colocaste en el interior; los hombres no lo conocen, pero lo conoces tú, que lo hiciste. Tengo una cierta firmeza interior. En los huesos se significa firmeza y fortaleza. Hay, pues, una cierta firmeza interior, que impide al alma el doblegarse. Cualesquiera tormentos, cualesquiera tribulaciones, cualesquiera adversidades de este mundo, bramen por doquier. Lo que Dios en lo escondido puso en firme, no puede quebrantarse; nunca cede en nosotros. Porque Dios infundió cierta robustez en nuestra paciencia, y a ella se alude en otro Salmo: «*con todo, a Dios se someterá mi alma, porque de él viene mi paciencia*».

Atiende al apóstol Pablo, que tenía interiormente esta especie de fortaleza: «*como tristes*, dice, *y siempre gozosos*». ¿Por qué como «tristes»? Por las afrentas, oprobios, persecuciones, azotes, llagas, lapidaciones, cárceles y cadenas. ¿Quién no pensará que son miserables los que tales miserias padecen? Ni los mismos perseguidores bramaran contra las víctimas, si no pensaran que con sus persecuciones hacían desgraciados a los cristianos. Los juzgaban por el patrón de su debilidad, como si no tuviesen el hueso escondido en el interior. Mas los que tenían el hueso, parecían tristes por defuera, pero interiormente se gozaban en Dios. Y el mismo Apóstol alude a ese hueso, colocado por Dios en lo escon-

dido, con estas palabras: «*y no sólo gozo,* dice, *sino que nos gloriamos en las tribulaciones*». ¿Te parece poco que no está triste, y aun se gloría? Bástete no estar triste. «Poco es eso para los cristianos; Dios me ha puesto en lo escondido un hueso singular. Es poco que no me quiebre. Tengo que gloriarme también». ¿De qué te glorías? «*En las tribulaciones sabiendo que la tribulación obra paciencia*». Ve como se ha formado esa firmeza dentro del corazón: «*sabiendo que la tribulación obra paciencia, y la paciencia prueba esperanza, mas la esperanza no confunde, porque la caridad de Dios se ha difundido en nuestros corazones por el Espíritu Santo que se nos ha donado*». Se ha formado y fortalecido aquel hueso, que hace que hasta nos gloriemos en las tribulaciones. Pero a los hombres les parecemos hasta desgraciados, porque está oculto para ellos lo que interiormente llevamos. «*No está escondido mi hueso para ti, el hueso que hiciste en lo oculto, y mi sustancia en lo ínfimo de la tierra*». En la carne está mi sustancia; en lo ínfimo de la tierra está mi sustancia. Y con todo, llevo interiormente el hueso que formaste, que me hará no ceder a todas las persecuciones de esta región inferior, donde aún está mi sustancia. Os maravilla que sea fuerte la carne. ¿Y por qué es fuerte la carne? ¿Por qué es fuerte el vaso de arcilla, sino porque fue colocado un hueso allá en lo oculto? «*Y mi sustancia en lo ínfimo de la tierra*» (*in Ps* 138, 20).

865. ¿Qué maravilla es que te encuentre la tribulación? Si algo vales, busca tú mismo la tribulación. ¿Y quién es, dices, el que encuentra la tribulación? ¿Y quién la buscará? ¿En medio de tribulaciones estás, y no lo sabes? ¿Es pequeña tribulación esta vida? Si no hay tribulación, no hay peregrinación. Y si hay peregrinación, o poco amas la patria, o sin duda eres atribulado. ¿Quién no se atribula de no estar con aquel bien que se desea? ¿Y por qué no ves tú esta tribulación? Porque no amas. Ama la otra, y verás que esta vida es tribulación. Con cualquiera prosperidad que brille, en cualquiera delicia que abunde y nade, mientras no se posea el gozo asegurado y pacífico, que Dios nos reserva para el fin, toda esta vida es tribulación (*in Ps* 137, 12).

866. Ya no busco felicidad terrena. Aprendí el santo deseo del Nuevo Testamento. No busco felicidad terrena ni carnal, ni salud corporal, ni imperio sobre los enemigos, ni riqueza, ni honores. Nada de eso busco. Por eso «*¡presto escúchame!*», ya que me enseñaste lo que he de pedir, dame lo que te pido. En la gloria hay solos bienes, no bienes mezclados con males; hay seguridades de las que disfrutarás a tu placer, y nadie te dirá: «modérate». Aquí es molesto y harto peligroso entregarse a la fortuna:

terrena. No goces tanto que te apegues, y gozando perezcas. ¿Por qué mezcla Dios tribulaciones a los deleites terrenos, sino para que sintiendo la tribulación y la amargura, aprendamos a codiciar la eterna dulcedumbre? (*in Ps* 137, 7).

867. Redimamos el tiempo, pues los días son malos... ¿Qué significa redimir el tiempo? Cuando uno te promueve un pleito, tú debes perder algo, si quieres ganar a Dios, y no los pleitos. ¡Pierde, pues, y eso que pierdes es el precio del tiempo!... Cuando pierdas algo para adquirir algo, decimos que compras... Lo que pierdes lo llamamos el precio. Pierdes dinero para comprarte algo. Pues pierde dinero para comprarte sosiego... (3) ... «*Si alguno quiere discutir contigo en juicio y quitarte la túnica, dale también el manto*». «*En juicio quiere contender contigo y quitarte la túnica*». Quiere apartarte con pleitos de tu Dios. No tendrás quieto el corazón, no tendrás tranquilo el ánimo, serás zarandeado por tus pensamientos, te irritarás contra tu mismo adversario. He ahí como pierdes el tiempo. ¿Cuánto mejor será que pierdas el dinero, y redimas y compres el tiempo? (*serm* 167, 2,3).

868. Constituido como estás con estrecheces, no se satisfacen tus ansias, pero presente está aquel a quien buscas. Busca a aquel que jamás puede faltar. No importa que te quite las cosas que te dio. ¿Acaso te será quitado el que te las dio? Suponte que te devuelve las cosas, que primero te había dado y luego te quitó para probarte. Si ahora, para consolarte, te las vuelve a dar, y no se da a sí mismo, ¿las seguirás llamando riquezas? Dios nos consuela cuando estas cosas no nos faltan... Nos consuela en el camino, pero con tal que entendamos que vamos de camino. Porque toda esta vida y todo el patrimonio de que usa esta vida, debe ser para ti posada de viaje, no morada de asiento. Recuerda que ya has andado algo, y que te resta algo; y que te has detenido para la refección y no para la defección (*in Ps* 34, s. 1,6).

869. La atención de la voluntad y el reposo pueden denominarse visión. Es como si alguien tuviese voluntad de ver una cicatriz para probar por ella que hubo herida; o como si alguien tuviese voluntad de mirar por la ventana, para por la ventana ver a los transeúntes. Todas estas voluntades y otras parecidas tienen sus intenciones específicas, que han de ser referidas al fin último, o intención de aquella voluntad con que queremos vivir felices, y conseguir la vida definitiva que ya no se refiere a nada más allá, sino que satisface por sí misma al amante. Luego la voluntad de ver, tiene como fin específico la visión. Y la volun-

tad de ver este objeto concreto tiene como fin específico la visión de este objeto.

La voluntad de ver una cicatriz alcanza su fin, que es la visión de la cicatriz, y a ella no le toca nada más. En cuanto a la voluntad de probar que hubo herida, ésa es ya otra voluntad distinta, aunque vaya unida a la anterior, y su fin específico es la demostración de la herida. Igualmente la voluntad de ver la ventana tiene como fin específico la visión de la ventana. Y la voluntad que se enlazó con ella, la voluntad de ver a los transeúntes, es ya una voluntad distinta, cuyo fin específico es la visión de los transeúntes.

Y todas las voluntades son rectas y van recíprocamente enlazadas, si es buena aquella voluntad última a la que todas se han de referir. Si la voluntad última es mala, malas son todas. Y por eso, la conexión de las voluntades rectas con la última es un cierto método o camino de los que suben a la bienaventuranza, camino que van cubriendo por etapas. Y el enredo de las voluntades desordenadas es un vínculo con que se traba quien así obra, para ser arrojado a la «*tinieblas exteriores*».

Felices, pues, los que con las obras y las costumbres cantan el cántico gradual; y ¡ay de aquellos que arrastran los pecados como una interminable cadena! Ese descanso de la voluntad, que llamamos fin, si aún se ha de referir a otro, es, por decirlo así, descanso de un pie al caminar. Se asienta un poco, para que el otro se apoye y se dé el paso. Y, si hay algo que place de modo que la voluntad reposa en ello con algún deleite, aún no es aquel bien definitivo al que tiende la voluntad, sino que ese objeto se ha de referir a otro ulterior, para que sea reputado, no como patria del ciudadano, sino como refección o posada del caminante (*de Trin* XI, 6,10).

870. «*En la primera generación y en la segunda generación, refugio fuiste para nosotros*». Refugio fuiste tú, para que naciésemos cuando no existíamos; refugio fuiste para que renaciésemos cuando éramos malos. Refugio fuiste cuando apacentaste a tus desertores; refugio fuiste cuando reanimaste y condujiste a tus hijos. Refugio fuiste para nosotros. Nunca nos apartaremos de ti, cuando ya nos hayas libertado de nuestros males y nos hayas henchido de tus bienes. Bienes otorgas: nos halagas para que no desmayemos en ruta; nos castigas, azotas, corriges y conduces para que no nos desviemos de la misma. Ya cuando nos halagas, para que no desmayemos en la vereda, ya cuando nos castigas para que no nos desviemos de ella, *refugio eres, Señor, para nosotros* (*serm* 55, 6).

V. NOCHE ENTRE NOCHES

871. En el momento en que empezamos a vivir en el cuerpo, empezamos a morir y estar en la muerte. Quiero decir que desde el momento que comienza la obra de la muerte en nosotros, constatamos una sustracción de vida. Comenzar a vivir en el cuerpo es estar en la muerte. ¿Qué otra cosa se verifica en el transcurso de los días, horas y momentos singulares? Al fin, consumida la vida, queda terminada la muerte que se venía verificando poco a poco. Este tiempo que, mientras se nos sustrae la vida, «lo llamamos tiempo de la muerte», empezará entonces a denominarse «tiempo después de la muerte». Por eso el hombre no está nunca en la vida, aunque viva en el cuerpo, ya que es más bien un muriente que un viviente, si es que no queremos colocarle a la vez en la muerte y en la vida (*de civ Dei* XIII, 10).

872. Nuestros asuntos, buenos y malos, son inciertos; sólo la muerte es cierta... Concebido está el niño: quizá nacerá; quizá se producirá el aborto; es incierto eso. Quizá crecerá, quizá no crecerá. Quizá envejecerá, quizá no envejecerá; quizá será rico, quizá será pobre; quizá honrado, quizá humillado. Quizá tendrá hijos, quizá no los tendrá; quizá se casará, quizá no se casará. Puedes ir descendiendo a todos los demás bienes que nombrares. Atiende ahora a los males. Quizá enfermará, quizá no enfermará. Quizá le muerda una culebra, quizá no le muerda; quizá será devorado por una fiera, quizá no; mira todos los males. ¡A ver ahora! Puedes decir: ¿quizá morirá, quizá no morirá? Los médicos, cuando exploran la enfermedad y comprueban que la enfermedad es mortal, dicen con gran seriedad: «se muere; de ésta no sale». Desde que nace un hombre, hay que decir: «de ésta no sale». Cuando nació, ya comenzó a enfermar; cuando se haya muerto, acabará ya su enfermedad, aunque no sabe si le sobrecogerá otra peor en el infierno. Había acabado el rico Epulón su deliciosa enfermedad en este mundo, y cayó en otra pésima; en cambio, Lázaro acabó la enfermedad terrena, y alcanzó la salud. Mas lo que después había cada uno de tener, aquí lo eligió; lo que después segó, aquí lo sembró (*serm* 97, 3,3).

873. Pues, ¿quién no adolece en esta vida? ¿Quién no arrastra una larga enfermedad? Nacer aquí en cuerpo mortal es comenzar a enfermar. Nuestras indisposiciones se curan con medicamentos cotidianos. Cotidianos medicamentos son las cotidianas restauraciones de cada indisposición. ¿No te mataría el hambre si no aplicases ese medicamento? ¿No te mataría la sed, si tú al beber no difirieras la muerte, aunque nunca extingues la enfer-

medad? Porque la sed, templada de momento, pronto volverá. Templamos con estos medicamentos la molestia de nuestra enfermedad. De pie te cansas, y te alivias sentándote; el sentarte, es la medicina del cansancio. Pero también en la medicina te cansas; no podrás estar sentado mucho tiempo. Sea lo que quiera lo que recetas a tus fatigas, das principio a otra fatiga (*in Ps* 102, 6).

874. Ahora vivimos la corrupción de la fragilidad. Si no comemos, desmayamos y hambreamos; si no bebemos, desfallecemos y tenemos sed. Si estamos mucho tiempo en vela, nos encorvamos y nos dormimos. Si dormimos mucho tiempo, nos cansamos; por eso despertamos. Si comemos y bebemos mucho tiempo, aunque tenemos que comer y beber para restaurarnos, la prolongada refección se convierte en defección. Si estamos largo rato en pie, nos debilitamos; por eso nos sentamos. Y si estamos largo rato sentados, nos agotamos también, y por eso nos alzamos.

Además ved que es nula la resistencia de nuestra carne. La infancia vuela la puericia. Buscas la infancia, y se ha desvanecido; ya hay puericia en vez de infancia; asimismo, la puericia va hacia la adolescencia; buscas la puericia, y ya no la hallas. El adolescente se hace joven. Buscas al adolescente, y ya no lo ves. El joven se hace maduro. Y el joven ha dejado de existir, y el viejo se muere. Buscas al viejo, y ha desaparecido. No se detiene nuestra edad. Dondequiera, hay fatiga; dondequiera, cansancio; dondequiera, corrupción. Atendiendo a esa esperanza de la prometida resurrección, en todas estas nuestras múltiples defecciones y evoluciones, tenemos sed de aquella incorrupción. Y así nuestra carne tiene sed múltiple de Dios... Cuan múltiple es la fatiga de este desierto, tan múltiple es la sed. Cuan múltiple es el cansancio, tan múltiple es la sed de aquella incansable incorrupción (*in Ps* 62, 6).

875. Toda esta vida es una tentación para el que la entiende. Porque dos son los verdugos del alma, aunque no atormentan a la vez, sino que alternan la tortura. Los nombres de estos dos verdugos son: temor y dolor. Cuando te va bien, temes. Cuando te va mal, sufres. ¿A quién no engaña la prosperidad de este mundo, y no le quebranta su adversidad? (*serm* 124, 2,2).

876. ¿Quién no llorará aquí en este mal camino, cuando el mismo infante comienza por llorar? De hecho, el niño, cuando nace, viene de las estrecheces del vientre a la anchura del mundo, sale de las tinieblas a la luz. Y, sin embargo, al llegar a la luz, aún no puede ver, y ya puede llorar... Y ríen y lloran los hombres, y la risa de los hombres es francamente lamentable... El justo llora con verdad a los que lloran estérilmente; llora a los

que lloran, y llora a los que ríen, porque los que lloran por motivos vanos, lloran vanamente; y los que ríen por motivos vanos, ríen para su mal; el justo en todo llora, y así llora más (*serm* 31, 3,4).

877. Queremos velar y dormitamos; queremos ayunar y nos acosan el hambre y la sed; queremos estar en pie y nos fatigamos. Tratamos de sentarnos y si dura el reposo largo tiempo nos cansamos. En todo lo que proveemos para nuestra refección, encontramos una nueva defección. ¿Dónde está la paz que aquí tiene el hombre con tantas molestias, apetencias, miserias y fatigas como resiste?... ¿Cuál será la perfecta paz? «*Es menester que esto incorruptible se revista de incorrupción, y esto mortal se revista de inmortalidad*». ¿Dónde estará la mortalidad, cuando haya perfecta paz? Porque este cansancio, que encontramos en todas nuestras refecciones, no viene sino de la muerte. Cuando «*fuere absorbida la muerte en la victoria*», no habrá estas cosas... Será la paz purificada en los hijos de Dios, para todos los que aman, para todos los que se ven llenos de Dios. «*Cuando Dios será todo en todos*», será nuestro común espectáculo. Dios será nuestra común posesión, nuestra común paz. Nuestro gozo, nuestra paz, nuestro reposo, el fin de todas las molestias no es otro sino Dios (*in Ps* 84, 10).

878. Si la cárcel produce miserias, tratas de salir de la cárcel. Si la fiebre también las produce, buscas la salud. Si el hambre significa tribulación, buscas satisfacerte; si los daños son congojosos, buscas el lucro. Si el peregrinar produce molestias, buscas la ciudad de tu carne... ¿Quieres pasar adelante? En el día de tu tribulación busca a Dios. No te salgas de Dios, para buscar otra cosa, sino mediante la tribulación busca a Dios. Así, Dios mueve la tribulación precisamente para que te adhieras seguro a él... (4) ... Todo el que vive espiritualmente retrasado, no estima que sea tribulación sino la calamidad triste de esta vida. Mas el que vive adelantado, reputa tribulación toda esta entera vida. Porque ama a su patria celeste de modo que la peregrinación terrena es para él la máxima tribulación (*in Ps* 76, 3ss).

879. Dios hizo el mundo perecedero, y por eso te hizo a ti mortal. El mismo hombre, ornamento de la ciudad, habitador, rector, gobernador de la ciudad, ha venido para pasar, ha nacido para morir, ha entrado para irse. «*El cielo y la tierra pasarán*». ¡Qué maravilla es que algún día llegue el fin de la ciudad! (En la caída de Roma, 410) (*serm* 81, 9).

880. ¿Te admiras de que se menoscaba el mundo? Admí-

rate de que ha llegado a viejo el mundo. El mundo es, nace, crece y envejece. Muchas lamentaciones acompañan a la vejez, resfriados, catarros, cataratas, asmas, fatiga. Ya envejeció el hombre, lleno está de lamentos. Ya envejeció el mundo, lleno está de angustias. Mucho te ha dado Dios al enviarte a Cristo en la vejez del mundo, para que te restaure cuando todo se menoscaba... Linaje de Abrahán, dice el Apóstol «*que es Cristo*»... Por eso le nació al anciano Abrahán un hijo, porque en la senectud del mundo había de venir Cristo. Vino Cristo, cuando todas las cosas envejecían, y te hizo nuevo. La obra hecha, la criatura fundada, la obra perecedera llegaba ya a su ocaso. Menester era que abundase ya en trabajos. Vino Cristo a consolarte entre los trabajos y a prometerte el reposo sempiterno. No quieras ya adherirte al viejo mundo, y rehusar tu rejuvenecimiento en Cristo, que te dice: perece, envejece, se arruina el mundo, se ahoga con el alma de la senectud. No temas: «*se renovará tu juventud como la de águila*» (En la caída de Roma, 410) (*serm* 81, 8).

881. La esperanza nos exhorta a despreciar lo presente, a esperar lo futuro, olvidando lo que queda atrás y avanzando con el Apóstol hacia lo delantero... Nada hay tan opuesto a la esperanza como el mirar atrás, como el poner la esperanza en aquellas cosas que se consumen y pasan; se ha de poner en aquellas que aún no han sido dadas, pero que han de venir y nunca pasarán... ¡Cuántas cosas te dice el mundo, cuánto ruido mete a tus espaldas para que mires atrás, para que pongas tu esperanza en las cosas presentes! No las llamemos presentes, pues no se ha de llamar presente lo que nunca se detiene. Mete ruido el mundo para que te apartes de aquello que prometió Cristo. Aún no lo dio, pero ha de darlo, puesto que es fiel. Mete ruido el mundo para que tiendas a reposar en este mundo perecedero. (6,8) Por eso, Dios mezcla amargura a las felicidades terrenas, para que se busque otra bienaventuranza cuya dulzura no sea falaz. Con las mismas amarguras trata el mundo de divertirte de aquello que persigues allá adelante. Trata de hacerte volver atrás. De las mismas amarguras, de las mismas tribulaciones murmuras, y aun dices: he aquí que todo perece en los tiempos cristianos...

(7,9) Perdura la ciudad que nos engendró en esta carne. Gracias a Dios. Ojalá sea ella engendrada en el espíritu, y pase con nosotros la eternidad. Si no perdura la ciudad que nos engendró corporalmente, perdure la que nos engendró espiritualmente: «*Edificó a Jerusalén el Señor*». La ciudad santa, la ciudad fiel, la ciudad que peregrina por la tierra, está fundamentada en el cielo (*serm* 105, 5,7ss).

882. Yo te digo: posees un buen fundamento. Apégate al cielo, pisotea la tierra. Si eres tierra, no edificas sino oro, plata y piedras preciosas. Tú dices: «amo esa posesión». Pero suponte que te dijeran: «escoge a ella o a Cristo». Quizá la pierdes con tristeza, pero al fin prefieres a Cristo, a quien pusiste como fundamento. Te salvarás como por el fuego... Quizá amas tu posesión, pero no por ella cometes un hurto, ni dices por ella un falso testimonio, ni cometes por ella un homicidio, ni juras en falso por ella, ni niegas a Cristo por ella. Desde el momento en que no haces cosas por ella, tienes a Cristo por fundamento. Y con todo, como la amas y te entristeces si la pierdes, has puesto sobre tu fundamento no oro, ni piedras preciosas, ni plata, sino madera, heno y paja. Te salvarás cuando empiece a arder lo que edificaste; te salvarás como por fuego. Ninguno que edifique sobre un fundamento de adulterios, blasfemias, sacrilegios, idolatrías, perjurios, piense que se salvará por el fuego, como si eso fuera madera, heno y paja. Solamente se salvará el que edifica el amor de lo terreno sobre el fundamento del reino de los cielos, es decir, sobre Cristo. Arderá el amor de las cosas temporales, y él se salvará por ser óptimo el fundamento (*in Ps* 80, 21).

883. Vino mi dolor; vendrá igualmente mi reposo. Vino mi tribulación, vendrá igualmente mi purificación. ¿Acaso brilla el oro en el crisol del orífice? Brillará en el collar y en la ajorca. Pero pasa por el crisol, para que purificado de impurezas llegue a resplandecer. Aquí está el crisol; ahí la paja; ahí el oro; ahí el fuego; ahí sopla el orífice; en el horno arde la paja y se acendra el oro. Aquélla se convierte en cenizas, éste se limpia de impurezas. Horno es el mundo, paja los inicuos, oro los justos, fuego la tribulación, orífice Dios. Hago, pues, lo que quiere el orífice. Donde me pone el orífice, me aguanto; se me manda aguantar. El sabe acendrar; ya puede arder la paja para abrasarme y consumirme; ella se convierte en cenizas, y yo me libro de impurezas (*in Ps* 61, 11).

884. Ese mismo no estar aún con Dios, ese mismo vivir aún entre tentaciones, ése no puede estar sin temor; es ya de por sí gran tribulación. Porque aún no es aquella seguridad que se nos prometió. El que no topare con esa tribulación, inherente a su peregrinar, no ha pensado en volver a la patria. Esto es tribulación, hermanos. Ahora hacemos buenas obras cuando ofrecemos pan al que tiene hambre, un don al peregrino, y demás. Pero también ésta es tribulación, porque encontramos miserias con las que hay que ejercitar misericordia; y la miseria de los miserables nos hace compasivos. ¡Cuánto mejor estarías donde

no hay hambriento a quien socorrer, ni peregrino a quien hospedar, ni desnudo a quien vestir, ni contendiente con quien concordar! En el cielo todas las cosas son sumas, santas, eternas. Allá, nuestro pan es la justicia, nuestra bebida la sabiduría, nuestro vestido la inmortalidad, nuestra casa es eterna en los cielos, nuestra firmeza la inmortalidad. ¿Acaso se deslizará e introducirá allí la enfermedad? ¿Acaso la lasitud invitará al sueño? Ninguna muerte, ningún pleito habrá. Todo será paz, regocijo, reposo, justicia. No entra allá ningún enemigo, no cae ningún amigo. ¡Qué sosiego aquél! Si nos ponemos a reflexionar y a reparar en el sitio en que estamos, y en el sitio que nos ha prometido Dios que no sabe mentir, por esa misma promesa divina constatamos la tribulación en que vivimos. Con esa tribulación no tropieza sino quien la busca. Sano estás; mira que eres desgraciado. Es fácil que el que se siente enfermo se sienta desgraciado. Mas, cuando estás sano, mira que también eres desgraciado. Porque aún no estás con Dios (*in Ps* 49, 22).

885. ... Si codiciaste las vanidades del mundo antes de experimentarlas, desprécialas después de haberlas experimentado. En ellas el deleite es falaz, el trabajo inútil, el temor perpetuo, y el engreimiento peligroso. El principio es sin providencia, el fin con penitencia. Así son todos los recursos que en la miseria de esta mortalidad se codician con más avidez que prudencia. Una es la esperanza de los justos, otro el fruto de sus trabajos, otro el galardón de sus peligros. Porque es peligroso en este mundo no temer, no trabajar ni peligrar; pero interesa mucho saber por qué motivo, con qué horizontes y con qué destino se padece lo inevitable (*ep* 203).

886. No estamos de asiento en el bien, mientras estamos en este siglo. Sólo asentaremos cuando «*agradáremos al Señor en la tierra de los vivientes*», ya que es tan difícil agradarle en la región de los muertos. También aquí tenemos algo con que agradarle, invocando sobre nosotros su misericordia, absteniéndonos de pecados todo lo posible, confesando y llorando lo que no podemos evitar. Así pasamos esta vida esperando la futura, llorando en esperanza. O más bien lloramos en realidad, y gozamos en esperanza (*serm* 47, 1,1).

887. No amemos al mundo. Arrastra a sus amadores, no los atrae al bien. En él hay que preocuparse más de que no nos coja debajo, que de temer que caiga. He ahí que cae el mundo, y queda en pie el cristiano, porque no cae Cristo. «*Regocijaos porque yo vencí al mundo*»... Y tú clamas «*apiádate de mí, Señor, porque me conculcó el hombre*». Si dices verdad, a ti mismo miras. Te-

mes las amenazas de un hombre, y por ese temor te pisotea un muerto. No temerías si no fueras hombre; por eso te pisotea un hombre... ¡Oh hombre, adhiérete a Dios, que te hizo hombre! ¡Adhiérete a él, fíate de él, invócale, sea él mismo tu virtud! Dile «en ti, Señor, está mi virtud». Y ante las amenazas de los hombres, cantarás: «*en Dios esperaré, no temeré lo que me haga el hombre*». (*serm* 97, 4,4).

888. Todo lo que alcanza el hombre queda desestimado en el momento en que lo alcanza. Empiezan a desearse cosas ulteriores, se esperan cosas mejores. Retén, pues, a Dios que nunca se deprecia, porque nada hay más hermoso. Se deprecian estas cosas, porque no pueden perdurar, porque no son lo que es él. Y a ti, oh alma, no te basta sino él, que te creó. Cualquiera otra cosa de que te apoderes, es una miseria. Sólo puede bastarte aquel que te hizo a su semejanza... «*Señor, muéstranos al Padre y nos basta*». Sólo en el cielo puede haber seguridad; y donde hay seguridad, allí en cierto modo habrá una saciedad insaciable. No has de quedarte harto, de modo que quieras alejarte, ni te faltará nada, de modo que padezcas necesidad (*serm* 125, 11).

889. Lo que en esta vida... era largo, será allí nulo. Ya cuando aquí era, no se paraba; cuando se prolongaba, no se aumentaba; ni al añadirse crecía, porque al venir se disipaba (*serm* 16, 1).

890. Estaremos en aquella ciudad en que nuestro bien es Dios, la luz es Dios, el pan es Dios, la vida es Dios. Todo lo que constituye nuestro bien, lejos del cual nos fatigamos peregrinando, lo encontraremos en Dios (*in Ps* 37, 28).

891. Se dice: «*muéstranos al Padre y nos basta*»; y el mismo Señor dice: «*le manifestará a mí mismo*». Hasta que eso ocurra, ningún bien nos basta, ni debe bastarnos, para que nuestro deseo no se quede en el camino, pues hay que extender el deseo hasta que se consiga el bien ...Aquel día es un día sin fin. Allí son a un tiempo todos los días, y por eso satisfacen. No tienen que dejar el paso a los que suceden, pues allí no existe nada que no sea presente, por no haber venido, o por haber dejado de ser al venir. Todos los días son a un tiempo, porque es el mismo el que perdura, y no pasa: ésa es la eternidad (*in Ps* 89, 15).

892. Hay una vida humana entregada a los sentidos corporales, consagrada a los placeres carnales, que evita toda molestia y sigue la sensualidad. La felicidad de esta vida es temporal. El comenzar por esta vida es necesidad, pero el perseverar en ella

es voluntad. A ella nace el niño desde el vientre de su madre, rehuyendo todo lo posible sus molestias y buscando sus satisfacciones. Eso es inevitable. Mas cuando el niño llega a la edad en que se despierta en él el uso de la razón puede, con la ayuda de Dios, elegir otra vida, cuyo placer reside en la mente y cuya felicidad es interna y externa. Porque tiene el hombre un alma racional, pero interesa, sobre todo, al uso de su razón, adónde va a dirigir su voluntad, si a los bienes de la naturaleza exterior e inferior o a los de la naturaleza interior y superior; es decir, si pretende disfrutar del cuerpo y del tiempo o de la divinidad y eternidad. Porque el hombre está colocado en medio: tiene debajo a la criatura corporal y encima al Creador de ella y del cuerpo.

(2,4) Puede el alma racional usar también de la felicidad temporal y corporal si no abandona al Creador al entregarse a la criatura, si pone la felicidad al servicio del Creador, puesto que es él quien la ofrece con abundantísima largueza de su bondad. Como son buenas todas las cosas que Dios creó, desde la criatura racional hasta el cuerpo ínfimo, así obrará bien el alma racional si guarda el orden y al distinguir, elegir, depender, subordina lo menor a lo mayor, lo corporal a lo espiritual, lo inferior a lo superior, lo temporal a lo sempiterno. No se dañará a sí misma y a su cuerpo por el desdén de lo superior y apetencia de lo inferior —pues de ese modo se dañaría—, sino que se mejoraría a sí misma y a su cuerpo ordenando la caridad...

(2,5) Queriendo Dios mostrar que también la felicidad terrena y temporal es un don suyo, y que no puede el hombre esperarlo de otra parte sino de él, tuvo a bien otorgar en los siglos primeros un Viejo Testamento, propio del hombre viejo, en el que ha de comenzar necesariamente esta vida. Así se exalta la felicidad de los patriarcas, otorgada por Dios, aunque pertenece a esta vida transitoria. Esos premios terrenos se prometían y se otorgaban a las claras; pero con todos ellos se anunciaba simbólicamente el Nuevo Testamento, y así lo aceptaba la inteligencia de unos pocos, a los que la misma gracia había hecho dignos por un don profético. Realizaba, pues, esos santos, según la congruencia de los tiempos, el Viejo Testamento, pero ya pertenecían al Nuevo. Al vivir esa felicidad temporal, entendían que era preferible la eterna y verdadera. Administran la primera en símbolo, para conseguir la segunda como premio. Si alguna vez padecían adversidades, las padecían para glorificar a Dios, pues se libertaban de ellas con la ayuda divina. Dios es el dador de todos los bienes, no

sólo de los eternos, que esperaban piadosamente, sino también de los temporales, que administraban proféticamente.

(3,6) Mas al llegar la plenitud del tiempo, en que la gracia, oculta en el Antiguo Testamento, iba a revelarse en el Nuevo, «envió Dios a su Hijo, hecho de mujer»... (5,13) No es la felicidad terrena el motivo por el que se recomienda a Cristo hombre; por él se revela la gracia del Nuevo Testamento, la cual no pertenece a la vida temporal, sino a la vida eterna. Eso explica la sumisión, la pasión, los azotes, salivazos, contumelias, cruz, heridas y la muerte en que pareció superado y vencido, para que sus fieles supieran qué precio de piedad han de esperar y pedir a aquel cuyos hijos se hacen; no sea que se pongan a servir a Dios para tratar de alcanzar la felicidad terrena, como si fuera una gran cosa, como desdeñando y pisoteando su fe, estimándola como un premio vil. Por eso Dios omnipotente, providencia sumamente benéfica, otorga la felicidad terrena también a los impíos, para que los buenos no la busquen como si fuera una gran cosa...

(5,14) Por tanto, el hombre-Cristo y también Dios-Cristo, por cuya misericordiosísima humanidad y en cuya forma servil debemos aprender lo que se ha de desdeñar en esta vida y lo que se ha de esperar en la otra, al llegar su pasión, cuando sus enemigos parecían grandes y victoriosos, tomó la voz de nuestra debilidad, por lo que nuestro hombre viejo era justamente crucificado; para que quedase evacuado el cuerpo de pecado, dijo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?»...

(6,15) ... Por la voz de esta nuestra debilidad, que en sí transfiguró nuestra cabeza, se dice en este salmo: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?». Porque en tanto es abandonado el que ora en cuanto no es escuchado. Esta voz tomó Jesús para sí, voz de su cuerpo, esto es, de su Iglesia, que había de ser transformada de hombre viejo en nuevo. Esta es la voz de su debilidad humana, a la que habían de negarse los bienes del Antiguo Testamento, para que aprendiesen ya a desear los del Nuevo. (6,18) ... La Iglesia padecía en él cuando por la Iglesia padecía él; como en la Iglesia padecía él cuando la Iglesia padecía por él. Como hemos oído en Cristo la voz de la Iglesia paciente: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me...?, etc., así también hemos oído la voz de Cristo paciente en la Iglesia: «Saulo, Saulo, ¿por qué me persigues?».

(7,20) Tal es la gracia del Nuevo Testamento. Porque en el Viejo Testamento ya advertías que también de ti se debía requerir y esperar esa felicidad terrena y temporal. «En ti esperaron

nuestros padres: esperaron y los libraste. A ti clamaron, y fueron hechos salvos; en ti esperaron, y no fueron confundidos». A esos padres, que vivían entre enemigos, les hiciste obtener gloriosas victorias y los libraste de diversas muertes. Para que uno no fuese herido, pusiste un carnero; a otro lo sanaste de su podredumbre y le devolviste el doble de lo que había perdido; a otro lo conservaste ileso e íntegro entre leones hambrientos; otros, que caminaban entre las llamas, pudieron alabarte con gran voz. Algo semejante esperaban los judíos que se realizase en Cristo, para comprobar si verdaderamente era Hijo de Dios. En nombre de ellos se dice en el libro de la Sabiduría: «Con muerte afrentosa condenémosle, pues algo se descubrirá en sus palabras. Si es verdadero Hijo de Dios, le tomará y librará de las manos de sus contrarios. Esto pensaron y erraron: cegoles su malicia». Atendiendo al tiempo del Antiguo Testamento y a aquella felicidad temporal de los patriarcas, en la cual les mostraba Dios que también estos bienes eran un don suyo, no vieron que había llegado el tiempo en que ese Dios, que da los bienes temporales aun a los impíos, tenía que revelar en Cristo que con mayor propiedad da a los justos los bienes eternos.

(10,26) Por lo cual Santiago, uno de los apóstoles, dice en su epístola, exhortando a los fieles que después de la pasión y resurrección de Cristo eran retenidos aún en esta vida, distinguiendo la economía del Viejo y del Nuevo Testamento: «Oísteis el aguante de Job y visteis el fin del Señor». Es para que no soporten pacientemente los males temporales como si hubieran de recobrar lo que vemos que recobró Job. Fue curado de sus heridas y podredumbre y se le restituyó el doble de todo lo que había perdido, con lo que también se predica la fe de la resurrección· no se le devolvió el doble número de hijos, indicando que habían de resucitar los que había perdido; unidos los primeros con los postreros, hallamos también número doble en la restitución. Pues para que no esperemos tal remuneración cuando padecemos males temporales, no dice «habéis oído el aguante y fin de Job», sino «el aguante de Job oísteis y el fin del Señor visteis», como si dijera: soportad los males temporales como Job; pero por este aguante no esperéis bienes temporales como los que a él le dieron duplicados, sino bienes eternos, como los que visteis en el Señor...

(10,27) Entre aquellos padres eran raros, pero no faltaron ejemplos de paciencia hasta la muerte, desde la sangre de Abel hasta la de Zacarías. Dice el Señor Jesús que esa sangre hay que exigirla de aquellos que persisten en la iniquidad de sus padres, mataron a los profetas. Tampoco falta en el Nuevo Testamento

una multitud de fieles buenos que gozan de esa felicidad temporal y experimentan la bondad y misericordia de la generosidad divina, pero manteniendo siempre lo que el dispensador del Nuevo Testamento, el Apóstol, encarga a los ricos de este mundo: «No sentir orgullo, ni esperar en lo incierto de las riquezas, sino en Dios vivo, quien nos da todo abundantemente para gozar: para que hagan el bien, sean ricos en buenas obras, den fácilmente, comuniquen, atesoren un cimiento bueno para el futuro, para que alcancen la verdadera vida». Esta se manifestó no sólo en el espíritu, sino también en la carne de Cristo al resucitar de entre los muertos, no cual la malpararon los judíos cuando Dios no la sacó de sus manos, de modo que parecía abandonado cuando exclamó: «Dis mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?». Aquí representaba a sus mártires, los cuales no querían morir, como se dijo a Pedro: «Otro te ceñirá y te llevará a donde tú no quieres; significando con qué muerte glorificaría a Dios». Parecen abandonados por su Dios por un tiempo, pues no quiere darles lo que desean; por eso emiten esa voz del corazón. Pero mantienen aquel afecto de piedad que, al sobrevivir la pasión, expresó por su propia boca el Señor representándolos también a esos mártires: «pero no lo que yo quiero, sino lo que quieres tú, ¡oh Padre!».

(11,28) ¿En quién debió aparecer primero esa vida por la que somos cristianos, sino en nuestra cabeza? Por eso no dice: Dios mío, Dios mío, me has abandonado, sino que trata de buscar una causa al decir: «¿por qué me has abandonado?». ¿Por qué razón o causa? Había una causa no pequeña para librar a Noé del dilivio, a Lot del incendio celeste, a Isaac de la inminente espada, a José de la calumnia femenina y de la cárcel, a Moisés de los egipcios, a Raab de la destrucción de la ciudad, a Susana de los falsos testigos, a Daniel de los leones, a los tres mancebos del fuego, y los demás padres que exclamaron y fueron liberados; y también para no librar a Cristo de las manos de los judíos y para abandonarle al poder de los sayones hasta el fin mortal. ¿Qué causa? ¿Cuál será, sino la que poco después se pone en el mismo salmo, diciendo: «No para insipiencia para mí», esto es, para mi cuerpo, para mi Iglesia, para mis pequeños? Dice el evangelio: «Cuando lo hicisteis a uno de mis pequeños, a mí me lo hicisteis». Se dice: «No para insipiencia para mí», como se dice: «a mí hicisteis»; y se dice: ¿por qué me has abandonado?, como se dice: «Quien os recibe, me recibe; quien os desprecia, me desprecia». No es para nuestra ignorancia, sino para nuestra sapiencia; no es para esta vida en la que Dios nos abandona a veces

hasta la muerte en manos de los sayones, sino que debemos ser cristianos por aquella vida eterna. Porque vemos que apareció en aquel por cuyo nombre nos titulamos cristianos (*ep* 140, 2,3ss).

893. No somos cristianos sino por razón del siglo futuro. Nadie espere los bienes aparentes, nadie se prometa la felicidad del mundo por ser cristiano. Usemos de la felicidad presente, si se puede, como se puede y en cuanto se puede. Cuando la hay, demos gracias a la consolación de Dios. Cuando falta, demos gracias a la justicia de Dios. Seamos siempre agradecidos, nunca ingratos. Seamos agradecidos al Padre, que nos consuela y acaricia, y seamos agradecidos también al Padre, que nos corrige, castiga e impone la disciplina. Porque siempre ama él, ya acaricie, ya amenace (*in Ps* 91, 1).

894. No saben que son cristianos, precisamente para esperar la vida futura. Así cuando comienza a amenazarles con males temporales, piensan que ya los abandonó Cristo, y que son cristianos en vano. Ignoran que son cristianos para superar las cosas presentes y esperar las futuras... Lo que Dios nos prometió, no es de esta tierra. Hay que tolerar todas estas tentaciones, para sentir y alcanzar aquello que Dios nos prometió para siempre (*in Ps* 90, s. 1,7).

895. Esta tierra visible nutre y contiene al hombre exterior. Del mismo modo, aquella tierra invisible nutre y contiene al hombre interior (*in Ps* 1, 4).

896. Nosotros los cristianos ¿no estamos abandonados a la merced de Dios? ¿Qué esperanza tendríamos si no viviésemos abandonados a la merced del Señor, que nunca nos abandonó? (*serm* 14, 1,1).

897. Quien no se regocije como peregrino, no se regocijará como ciudadano, porque el afán no arde actualmente en él (*in Ps* 148, 4).

898. Si amamos a Cristo, debemos desear sinceramente su advenimiento. Es perverso, y no sé si puede haber sinceridad en ello, el temer que venga aquel a quien amas; por un lado, suplicar «venga tu reino»; y por otro, temer que te oiga. ¿Quién ha de venir a juzgarte, sino quien vino a ser juzgado por ti? (*in Ps* 147, 1).

899. No ama el advenimiento del Señor aquel que afirma simplemente que el Señor se acerca, o el que afirma que el Señor no se acerca, sino aquel que espera, ya esté cerca, ya lejos el Señor, con la sinceridad de la fe, con la firmeza de la esperanza, con el ardor de la caridad (*ep* 199, 5,15).

900. En esta vigilia de Pentecostés, velan el mundo enemigo y el mundo reconciliado; vela éste para alabar al médico por la liberación, vela aquél para blasfemar contra el juez por la condenación; vela el uno, ferviente y solícito en los corazones fieles; vela el otro, rechinando sus dientes rencorosos... De esos que no están señalados con el nombre cristiano, los unos por dolor, los otros por pudor, algunos porque ya se acercan a la fe, ya no duermen en esta noche: no les deja sosegar el temor de Dios. Por diversas causas los desvela esta solemnidad. ¿Cómo deberá velar gozoso el amigo de Cristo, cuando vela enojado el enemigo? ¿Cómo, en este glorioso triunfo de Cristo, no se animará a velar el cristiano, cuando no se avergüenza de velar el pagano? ¿Cómo convendrá que los que se han reunido en esta basílica velen en tan gran festividad, cuando ya velan los que se disponen a entrar? (*serm* 219).

901. Se nos indican dos tiempos; uno antes de la resurrección del Señor, otro después de la resurrección. Uno, en el cual estamos, otro, en el cual esperamos estar. Tiempo es ése de tristeza, simbolizado en los días de Cuaresma. Aquí tenemos el símbolo de la realidad. Tiempo de alegría, de reposo, y de reino será aquel que está simbolizado en los días de Pascua: lo damos a entender por el aleluya, aunque no estamos todavía en sus laudes. Ahora suspiramos por ese aleluya... En la Iglesia se repiten los laudes de Dios después de la resurrección, porque tendremos perpetuo laude después de nuestra resurrección. La pasión del Señor significa el tiempo en el cual lloramos ahora: azotes, prisiones, afrentas, salivazos, corona de espinas, vino enhielado, vinagre en la esponja, insultos, oprobios, finalmente la misma cruz, los miembros sagrados pendientes del madero, ¿qué significa para nosotros todo eso, sino este tiempo en que vivimos? Tiempo de tristeza, de mortalidad y tentación. Este es un tiempo triste y feo. Pero esa fealdad debe ser la del estiércol en un campo, no en una casa. La tristeza debe fundarse en los pecados, no en las apetencias burladas... Tiempo feo es éste, pero si usamos bien de él, es tiempo feliz. ¿Qué cosa más fétida que un campo estercolado? Más hermoso era el campo antes de echarle el carro de basura. Se ha traído al campo la fealdad para prepararle la fertilidad. Por consiguiente, la fealdad de este tiempo es un símbolo. Cuidemos de que sea para nosotros esa fealdad tiempo de fertilidad (*serm* 254, 4,5).

902. ¿Te atreverías a llorar la pérdida del grano al arar? Si hubiere alguien tan ignorante en cuestiones de agricultura que, cuando esparcen el grano en el campo y lo arrojan en tierra, y

rompiendo la gleba lo sepultan; si hubiere alguien, digo, tan ignorante de estos menesteres corrientes, que lamentase la pérdida del trigo, pensando en el pasado verano, reflexionando entre sí diría: «el trigo acaba de ser sepultado. Hay que ver con cuánta fatiga fue segado, transportado, trillado, beldado, guardado en el granero. Veíamos su hermosura y nos congratulábamos; ahora lo han ocultado a nuestros ojos. Veo arada la tierra, pero el grano ya no lo veo ni en el granero ni aquí». Lamentaría la suerte del trigo sepultado y muerto, lloraría sin tino, contemplando la gleba y no viendo la siega: ¡Cómo se reirían de él los aldeanos, ayunos de letras, pero diestros en sus asuntos! Y ¡cómo este torpe e ignorante compadecería a los que viven ignorantes en otras materias, pero muy enterados en ésta! ¿Qué le dirían los labriegos, si se lamentaba por no estar muy al corriente de la agricultura? Le dirían: «no te entristezcas, buen hombre; este trigo, que hemos sepultado, no está ya en el granero, ni en nuestras manos, pero ya volveremos a este campo y te gustará ver la hermosura del trigal donde ahora lamentas la desnudez de la arada. El que supiere lo que había de acontecer con el grano se alegraría ya en la misma operación de arar, mas el incrédulo, o más bien el estúpido, o mejor todavía el inexperto, se lamentaría al principio; pero, si da fe al experimentado, se quedaría consolado y esperaría la futura mies, lo mismo que el que tiene experiencia (*serm* 361, 9,9).

903. Pudiera decirme alguien, si considera con poca diligencia las mudanzas y evoluciones de las cosas: «aquellas hojas se pudrieron y otras nuevas nacieron». Mas si se considera bien, verá que las que se pudren aportan nuevas virtudes a la tierra. Pues ¿de qué se engruesa la tierra, sino de la putrefacción de las cosas de la tierra? Eso lo saben los que cultivan el campo; los que no lo experimentan, porque viven en la ciudad, por los huertos vecinos a la ciudad pueden observar con cuánto cuidado se guardan las sobras y basuras de la ciudad, cómo se pagan con dinero y se llevan a dichos huertos. En realidad, los desperdicios pudieran ser considerados por los inexpertos como carentes de utilidad. ¿Quién se digna contemplar el estiércol? Pues lo que el hombre no se digna contemplar, lo procura guardar. Parecía ya gastado y utilizado. Se convierte en grosura de la tierra, la grosura en jugo, el jugo en raíz. Y lo que de la tierra pasa a la raíz, por cierta comunicación invisible, sube otra vez a convertirse en vigor, se distribuye por las ramas, de las ramas va a las yemas, por las yemas a los frutos y hojas. Eso mismo que te repugnaba por la putre-

facción del estiércol, es lo que admiras en la fecundidad y vigor del árbol (*serm* 361, 11,11).

904. No puede el hombre servir a dos señores. Del mismo modo, nadie puede gozar del mundo y del Señor. Mucho difieren entre sí estos dos gozos, o mejor dicho, son absolutamente contrarios. Cuando alguien se goza en el mundo, no se goza en el Señor. Cuando se goza en el Señor, no se goza en el mundo. Venza el gozo del Señor hasta extirpar el gozo del mundo. Crezca siempre el gozo en el Señor, decrezca siempre el gozo en el mundo hasta que se extinga. No decimos que no debamos gozar mientras estamos en el mundo, sino que mientras estamos en el mundo nos hemos de gozar también en el Señor... ¿Es que por estar en el mundo no estás en el Señor?... «*En él vivimos, nos movemos y somos*». Quien está doquier ¿dónde no está?... «*El Señor está próximo, no os preocupéis*». Grande es esto: Dios asciende sobre todos los cielos, está próximo a aquellos que viven en la tierra. ¿Quién es este Señor lejano y próximo, sino quien por su misericordia se nos hizo prójimo? (*serm* 171, 1,1).

905. Admirable es, pero verdadero lo que me acontece. Me duelo de que no te veo, y el mismo dolor me consuela... De hecho deseamos la futura Jerusalén, y cuanto más impacientemente la deseamos, tanto más pacientemente lo soportamos todo por ella (*ep* 27, 1).

906. La herida del amor es saludable... La esposa de Cristo lo anuncia en el Cantar de los Cantares: «*vulnerada por el amor estoy*». ¿Esa herida, cuándo se curará? Cuando se satisfaga nuestro afán. Se llama herida, mientras deseamos y aún no poseemos. Es un amor de naturaleza tal, que en él se esconde el dolor. Cuando llegáremos, pasará el dolor y no se menoscabará el amor (*serm* 298, 2,2).

VI. NOCHE Y DIA

907. El que piensa que la felicidad humana sólo consiste en estas facultades y delicias temporales, en la afluencia y abundancia de lo humano, es necio y perverso. Convierte su derecha en izquierda. Tales eran aquellos de quienes habla el salmo. No dejaban de recibir de Dios lo que temporalmente poseían. Pero tenían exclusivamente esta vida como vida bienaventurada y ninguna otra cosa buscaban... Podría también algún justo poseer esa felicidad como la tuvo Job. Pero Job la tenía como izquierda

y no como derecha. No tenía como derecha sino la perpetua y sempiterna felicidad en Dios. Por eso, Dios otorgó permiso para que fuera arruinada la izquierda, y le bastó la derecha... Se consoló de los daños, porque no padeció daño de las interiores riquezas; lleno de Dios tenía el corazón y dijo: «*el Señor dio, el Señor quitó; como plugo al Señor así se ejecutó; sea el nombre de Dios bendito*». Esta era su derecha, el mismo Dios, la misma vida eterna, la posesión de la luz, la fuente de la vida, el resplandor en el resplandor...

La izquierda servía de ayuda y de consuelo, no de firmeza y felicidad. Porque su felicidad auténtica y verdadera era Dios... (9) ... «*Su izquierda bajo mi cabeza, y su derecha me abrazará*». ¿Qué significa esto? La derecha estaba encima y la izquierda debajo; así abrazaba el esposo a la esposa, soliviando con la izquierda para consolar, y superponiendo la derecha para protejer. «*Su izquierda bajo mi cabeza*»: Dios da la felicidad temporal; por eso es su izquierda, que invita a gozar de la derecha. Luego si es izquierda, sea izquierda, pero manténgase debajo de la cabeza. Sobre la izquierda está tu cabeza, tu fe, donde habita Cristo. No trates de anteponer lo temporal a tu fe; y antepón tu fe a todas las cosas temporales; así estará su izquierda bajo tu cabeza y con razón su derecha te abrazará (*in Ps* 120, 8s).

908. ¿Acaso no es felicidad el tener los hijos incólumes, las hijas elegantes, llenas las bodegas, abundantes los ganados, no conocer ruina, no digo en tu pared, pero ni aun en tu cercado, no sufrir tumulto ni clamor en las plazas, sino disfrutar de sosiego, paz, abundancia, acopio de todo en casa y en la ciudad? ¿Eso no es felicidad? ¿Deben los justos rehuirla? ¿O no se ve a veces que la casa del justo abunda en todos esos bienes y está llena de esa felicidad? ¿Qué hemos de decir? ¿No es felicidad? Séalo, si se quiere, pero felicidad siniestra. ¿Qué significa felicidad siniestra? Temporal, corporal, mortal; no la rehúses, si no quieres, pero tampoco la reputes diestra... Pues, ¿qué hay en la diestra? Dios, eternidad, años de Dios indeficientes... Allá está la diestra, allá debe estar nuestro deseo; usemos temporalmente de nuestra izquierda, codiciemos la diestra para siempre. Ved los santos cánticos amatorios, ved el Cantar de los Cantares, que habla de las bodas celestes de Cristo y de la Iglesia. ¿Qué dice la esposa respecto al esposo? «*Su siniestra bajo mi cabeza, y con su diestra me abrazará*». La siniestra, bajo la cabeza; la diestra, sobre la cabeza... No me abandonará en las necesidades temporales; sin embargo, esa siniestra estará bajo la cabeza; no se sobrepondrá a la cabeza, sino que la soliviará, para que la diestra me abrace,

prometiéndome la vida eterna; porque la siniestra está bajo la cabeza, si la diestra está encima... Con la siniestra sostendré vuestra debilidad, y con la diestra coronaré vuestra perfección (*in Ps* 143, 18).

909. Si tú llevas la vida que llevas, únicamente por las cosas humanas, obra sólo la siniestra; si obras sólo por la vida eterna, obra sólo la diestra; mas si dirijes la atención hacia lo eterno, mientras se desliza la apetencia hacia lo temporal, de modo que también miras a esto cuando haces la buena obra, y tratas de que se te galardone en parte aquí, entonces se mezcla la siniestra en las obras de la diestra. Eso lo prohíbe Dios (*in Ps* 120, 10).

910. Nuestra diestra es la vida eterna, nuestra siniestra es la vida temporal; todo lo que haces por la vida eterna es tu diestra. Si a la claridad de la vida eterna mezclares en tus obras la concupiscencia de la vida temporal y de la lisonja humana, o de algún interés particular, ya «*conoce la siniestra lo que hace la diestra*». (16) ... ¿Acaso el tener esa felicidad es pecado? No, pero es pecado convertirla en diestra, siendo así que es siniestra... Toda esa felicidad terrena es siniestra para vosotros. Que sea diestra aquella que eternamente poseeréis (*in Ps* 136, 15s).

911. Hablemos de los tres géneros de vida, activo, contemplativo y mixto. Aunque salva la fe, puede pasar cada uno la vida en cualquiera de ellos, y llegar a los premios eternos, es muy distinto mantenerse en el amor de la verdad, del ligarse a la obligación de la caridad. Nadie debe vivir tan holgado, que en sus ocios no piense en la utilidad del prójimo; ni tan activo, que no busque la contemplación. Por eso, la caridad de la verdad busca el ocio santo. La necesidad acepta el apostolado justo. Si nadie impone la carga... hay que vacar a la contemplación y a la percepción de la verdad; si se nos impone, hay que aceptarla por la necesidad de la caridad. Pero aun en este caso no se ha de abandonar en absoluto la delectación de la verdad, para que no quede suprimida la suavidad y nos oprima la necesidad (*de civ Dei* XIX, 19).

912. Dios concedió a unos pocos, a los que eligió para gobernar las iglesias, no sólo el esperar con firmeza la muerte, sino también el desearla con amor y aceptar sin repugnancia los trabajos de su gobierno. Mas yo creo que a los que se hacen cargo de tales administraciones por amor a la honra temporal y a los que no desempeñan un oficio público ineludible, sino que espontáneamente se lanzan a la vida activa, no les será concedido tan alto bien; no podrán mantener esa familiaridad con la muerte,

que buscamos entre tantos estrépitos, reuniones y excursiones inquietas. En cambio, estas dos clases de personas, podrían deificarse y perfeccionarse en la contemplación privada. Si esto es falso, yo soy el más cobarde, por no decir el más insipiente de este mundo. Si no gozo de un cierto y seguro holgar, no puedo gustar y amar ese sincero bien. Créeme; se necesita un gran apartamiento de las cosas tumultuosas y efímeras para desafiar sin temor a la dureza, audacia y apetencia de la gloria y de la credulidad supersticiosa. Ese sólido gozo, que no puede compararse con ninguna otra satisfacción, descansa sobre este secreto (*ep* 10, 2).

913. Conserve en la voluntad el gozo del silencio y resígnese a la voz de la doctrina, si es necesaria. ¿Cuándo es necesaria la voz de la doctrina? Cuando tienes que tolerar al ignorante, cuando aguantas al indocto. Si te place enseñar siempre, siempre quieres tener ignorantes a quien instruir; mas si eres benévolo, y deseas que todos sean doctos, no querrás tener siempre a quien instruir. Así, ya no dependerá de tu voluntad ejercitar tu doctrina, sino de la pura necesidad. Pon tu gozo en escuchar a Dios; habla sólo cuando sea necesario. De este modo no serás charlatán, y serás encauzado. ¿Por qué quieres hablar tanto, y no quieres oír? Siempre sales afuera y te repugna entrar adentro. El Señor que te enseña, dentro está. En cambio, cuando tú enseñas es como si salieras afuera a los que afuera están... Si en efecto ellos estuvieran dentro, sabrían lo que hay en nuestro corazón; y ni sería preciso que les hablásemos. Y si el actuar fuera te deleita, ten cuidado no te hinches fuera, y no puedas regresar ya al interior por la grosura, y llegue un momento en que ya no pueda decirte Dios: «*entra en el gozo de tu Señor*», sin que te diga: ya que amaste lo que estaba fuera, «*atadle de manos y pies y arrojadle a las tinieblas exteriores*». Al revelar que es un mal el ser arrojado fuera, manifestó juntamente que es un bien entrar dentro... No amemos, pues, lo exterior, sino lo interior. Alegrémonos de las cosas interiores. Respecto a los exteriores, atengámonos a la necesidad y no a la voluntad (*in Ps* 139, 15).

914. «*Conviértete, alma mía, a tu reposo. Porque eximió mi alma de la muerte*». ¿Acaso se convertiría el alma a su reposo, porque fue arrancada de la muerte? Pues ¿no suele hablarse más bien del sosiego de la muerte? ¿De qué actividad se habla, puesto que su vida es sosiego y su muerte inquietud? La actividad del alma debe ser tal, que atienda a la tranquila seguridad, no que aumente la fatiga inquieta... *Mansa y humilde,* como de quien tiene por sosiego a Cristo, debe ser la actividad del alma que tiende al sosiego. Pero no ha de ser actividad perezosa y desidio-

sa, sino que ha de acabar su carrera como está escrito: «*en mansedumbre, perfecciona tus obras*». Precisamente, para que la mansedumbre no degenere en indolencia, añade: «*perfecciona tus obras*». No puede —en esta actividad mala y en esta vida, en la que el reposo del sueño nos repara para continuar en activo— hablarse de perfección. La actividad buena, en cambio, nos lleva a un reposo siempre vigilante (*in Ps* 114, 6).

915. Se proponen dos virtudes del alma humana, una activa y otra contemplativa; una por la que se zarpa, y otra por la que se arriba; una por la que se trabaja en purificar el corazón para ver a Dios, otra por la que se ve y se huelga de ver a Dios; una que se emplea en los preceptos de esta vida temporal que hay que ejercitar, otra que se emplea en la inteligencia de aquella vida sempiterna; y por eso, una trabaja, y la otra descansa; porque una está en la purificación de los pecados, y otra en el resplandor de los espíritus ya purificados. Y por eso, en esta vida mortal, una se fatiga en obras de apostolado, mientras la otra se emplea más bien en la fe, entre muy pocos, «*por espejo y enigma*», «*en parte*», en alguna visión de la inmutable verdad. (*de cons evang* I, 5,8).

916. «*De nuevo os veré y se alegrará vuestro corazón, y vuestro gozo nadie lo quitará de vosotros*». Este gozo lo simboliza María sentada a los pies del Señor y atenta a su palabra. Se mantenía exenta de toda actividad y atenta a la verdad, en cuanto cabe en esta vida, pero presintiendo lo que será en la eternidad. Marta, su hermana, vivía en la actividad ineludible. Es buena y útil esa actividad, pero transitoria, hasta que se llegue al reposo. María, pues, descansaba en la palabra del Señor. Y por eso el Señor, a Marta que se quejaba de que no la ayudaba su hermana, le respondió: «*María eligió la mejor parte, que no le será arrebatada*». No llamó parte mala a la actividad de Marta. La razón era que la vida, que se emplea en un ministerio necesario, cesará, cuando la misma necesidad acaba, ya que el galardón de la buena obra transitoria es el sosiego perdurable. En aquella contemplación, Dios será todo en todos, porque ninguna otra cosa se buscará fuera de él: Bastará ser ilustrado y satisfecho sólo por él (*de Trin* I, 10,20).

917. En esta gracia observa ya un perpetuo sábado quien obra el bien esperando el futuro reposo, y al mismo tiempo no se gloría en sus buenas obras, como si tuviera algún bien que no haya recibido. Aceptando y sosteniendo el sacramento del bautismo como día de sábado, como día de descanso dominical en el sepulcro, cesa el hombre en sus viejas obras. Caminando ya en

novedad de vida, reconocerá que Dios obra en él, obrará y reposará al mismo tiempo, poniendo al servicio de la criatura sus dotes de gobierno, y conservando en sí la eterna tranquilidad (*de Gen ad litt* IV, 13,24).

918. En el corazón está nuestro sábado. Muchos tienen los miembros ociosos, mientras se fatigan en la conciencia. Ningún malvado puede tener sábado, pues nunca le deja descansar la conciencia. Es menester que viva perturbado. Mas el que tiene buena conciencia, está tranquilo y la misma tranquilidad es el sábado de su corazón. Porque atiende al Señor que prometió. Si al presente se fatiga, se dilata con la esperanza del porvenir y así se serena toda nube de tristeza. Como dice el Apóstol, «*gozando en esperanza*». Y ese gozo en la tranquilidad de nuestra esperanza, ése es nuestro sábado (*in Ps* 91, 2).

919. La voluntad debe atenerse a la paz; la guerra debe imponerla sólo la necesidad, para que Dios nos libre de necesidad y nos conserve en paz. No se busca la paz para suscitar la guerra, sino que se sostiene la guerra para adquirir la paz. Sé, pues, pacífico, mientras guerreas, para que cuando venzas, seas útil a los mismos vencidos (*ep* 189, 6).

920. En la casa del Señor, es alabado el Señor, que fundó la casa. El Señor hace las delicias de los que moran en ella... El es la única esperanza acá y única realidad allá... Está en pie aquel que goza de Dios; aquel que goza de sí mismo, ése cae fatalmente... Piensa cuál has de ser allá y, aunque todavía estés en ruta, represéntate delante de los ojos esa visión, como si ya estuvieses allá, como si ya gozaras indeficiente entre los ángeles, y se verificase en ti lo que está escrito: «*bienaventurados los que habitan en tu casa; por los siglos de los siglos te alabarán*» (*in Ps* 121, 3).

921. ¿Cuál es el bien por el que nos enardecemos, por el que suspiramos, por el que nos inflamamos, por cuya consecución y vista soportamos tantos trabajos como acabáis de oír? Se os acaba de leer el mensaje del Apóstol: «*todos los que quieren vivir piadosamente en Cristo Jesús padecen persecución*». Peleamos fuera con los infieles y los desobedientes. Peleamos dentro con las sugestiones y perturbaciones carnales. La guerra es inevitable, «*porque el cuerpo que se corrompe abruma al alma*»... Nuestro bien, por el que suspiramos, será la paz. Ese bien, ese inmenso bien, se llama paz. Buscabais cómo se llamaría: ¿será oro, será plata, campo o vestido? Es paz. No paz, cual la que tienen los hombres entre sí, paz desleal, inconstante, mudable e incierta. Ni es siquiera paz, cual la que tiene consigo mismo un hombre, pues

hemos dicho que el hombre pelea consigo mismo y siempre, hasta que domine todas sus pasiones. ¿Pues, qué paz es ésa? «*La que ni el ojo vio, ni el oído oyó*» (*in Ps* 127, 16).

922. Paz habrá allá, perfecta paz habrá allá. Estarás donde quisieres, pero no te saldrás de Dios. Estarás donde quisieres, pero donde fueres, poseerás a tu Dios. Siempre estarás con él y él te hará bienaventurado (*serm* 242, 8,11).

923. Esta es la única verdadera y la sola bienaventurada vida nuestra; contemplar eternamente el gozo del Señor, siendo inmortales e incorruptibles en cuerpo y alma. Por sola ella se buscan los demás bienes y se piden sin inconveniencia. Quien tuviere esa vida, tendrá lo que quisiere y no querrá nada que no sea decente. Allá está la fuente de la vida, de la que ahora es preciso sentir sed en la oración, pues vivimos de esperanza y aún no vemos lo que esperamos. Estamos bajo la protección de las alas de Dios; ante él están todos nuestros afanes. Día llegará en que nos embriaguemos en la fertilidad de su casa y nos abrevemos en el torrente de sus deleites, «*porque en él está la fuente de la vida, y en su fulgor veremos la luz*». Entonces se satisfará en los bienes nuestro afán y no habrá nada ulterior que buscar gimiendo, fuera de lo que poseemos gozando. Esa es la paz que supera a todo entendimiento. Por eso, aun cuando la pedimos en la oración, no sabemos apenas lo que pedimos. Lo que no podemos pensar, como ello es en sí, en realidad lo ignoramos. Todo lo que nos viene a la imaginación lo desechamos, rechazamos, y reprobamos; sabemos que no es eso lo que buscamos, aunque aún no sepamos lo que ello ha de ser. (15,28) ... Hay en nosotros, por decirlo así, una docta ignorancia, gracias al Espíritu Santo que ayuda a nuestra ignorancia... Si fuere totalmente ignorado el cielo, no sería deseado. Igualmente, si fuere visto, no sería deseado con gemidos... (*ep* 130, 14,27s).

924. ¡Oh, aquel feliz aleluya! Allá hay laudes a Dios, y acá también los hay: Pero éstos son laudes de gente preocupada, aquéllos son de gente segura. Estos son laudes de los que han de morir, aquéllos de los eternos vencedores. Estos son esperanza, aquéllos son realidad. Estos nacen en ruta, aquéllos en la patria. Ahora, pues, cantemos; no por ganas de descanso, sino por consolarnos del trabajo... Como suelen cantar los caminantes. Canta, pero camina. Si progresas, caminas... Progresas en el bien, progresas en la recta fe, en las buenas costumbres. ¡Canta y camina! (*serm* 256, 3).

925. *Aleluya* significa alabanza de Dios. A los trabajadores

nos anuncia esa voz la actividad fuera de nuestro reposo... Cuando, después de este trabajo lleguemos al reposo, nuestro único reposo será la alabanza de Dios, nuestra actividad será el perpetuo *aleluya.* Llega hasta nosotros un cierto aire de la divina alabanza y del eterno reposo, pero en mayor escala presiona sobre nosotros la inmortalidad presente. Hablando, sobreviene la fatiga, y hemos de restaurar nuestros miembros. Si se canta el *aleluya* durante largo espacio, nos resulta onerosa la alabanza de Dios, por la naturaleza de nuestro cuerpo. La plenitud sin pausa en el *aleluya* se reserva para después de esta vida, para después del trabajo. Digamos *aleluya,* mientras podamos, para que merezcamos decirlo siempre. Allá, nuestra comida será *aleluya,* nuestra bebida *aleluya;* la actividad del reposo, *aleluya;* todo el gozo será *aleluya,* alabanza de Dios. ¿Quién alaba un objeto sin cesar, sino el que goza de él sin fastidio? ¿Y cuál será allá el vigor de la mente, cuál será la inmortalidad y fortaleza del cuerpo, para que ni decaiga la atención de la mente en la contemplación de Dios, ni sucumban los miembros en la contemplación de la alabanza divina? (*serm* 252, 9,9).

926. Esta será nuestra suma y humilde y verdaderamente piadosa quietud. Dios descansó de todas sus obras, porque su bien no está para él en sus obras, sino en sí mismo, y con ese bien es bienaventurado. De la misma manera, esperamos que nosotros hemos de descansar de todas las obras, no sólo de las nuestras, sino también de las de Dios y precisamente en él. Deseemos que así suceda después de estas buenas obras, que reconocemos que son más bien obra de Dios en nosotros que nuestras. De ese modo, Dios descansará después de sus buenas obras, después de estas buenas obras que ejecutamos justificados por él, cuando nos otorgue el reposo de sí mismo. Es gran favor haber existido gracias a él, pero es mayor beneficio reposar en él. Dios no es bienaventurado por haber hecho estas cosas, sino porque —no necesitando de ellas ni antes ni después de hacerlas— descansó en sí mismo más bien que en ellas (*de Gen ad litt* IV, 17,29).

927. Esa contemplación se nos promete como fin de todas las actividades y eterna perfección de los gozos... Eso es lo que dijo Dios a su siervo Moisés: «*Yo soy el que soy. Esto dirás a los hijos de Israel; el que es me envía a vosotros*». Tal será nuestra contemplación cuando vivamos para siempre. Porque la contemplación es un galardón de la fe; para tal recompensa son los corazones purificados ahora por la fe (*de Trin* I, 8,17).

928. Toda nuestra ocupación en esta vida es curar la vista del corazón para ver a Dios. Para esto, se celebran los sacrosantos

misterios. Para eso se predica la palabra de Dios; para eso se repiten las exhortaciones morales de la Iglesia, referentes a la corrección de costumbres, a la represión de las carnales apetencias y a la renuncia a este mundo; no sólo con la voz, sino también con el cambio de vida. Para eso obran todo lo que obran las Sagradas Escrituras, para que se purifique nuestro ojo interior de todo lo que nos impide gozar de la visión de Dios.

(6,6) El sol, que con los ojos sanos apetecemos ver, lo hizo Dios; pues mucho más resplandeciente es sin duda el que lo hizo. Ni es luz de esta especie la que se refiere a tal vista mental. Aquella luz es la eterna sabiduría. Dios te hizo, oh hombre, a su imagen. ¿Te habría dado ojos para ver el sol que él hizo, y no te iba a dar ojos para ver a tu propio Hacedor, habiéndote hecho a su imagen? Te los dio también; ambas cosas te dio. Amas con exceso estos ojos exteriores y menosprecias la vista interior. Dañada y lastimada la tienes. Si quisiera manifestarse tu Hacedor, tus ojos te causarían tormento, sería un gran dolor para tus ojos antes de ser curados y sanados. En el paraíso pecó Adán y se escondió de la faz de Dios. Cuando tenía sano el corazón y pura la conciencia, gozaba en la presencia de Dios; después que ese ojo interior quedó lastimado por la culpa, empezó a rehuir la luz divina, se escondió en las tinieblas y en la fronda del árbol, rehuyendo la verdad y apeteciendo las tinieblas (*serm* 88, 5,5s).

929. Es muy creíble que hemos de ver con manifiesta claridad el mundo corpóreo... del cielo nuevo y de la tierra nueva, puesto que veremos a Dios doquier presente y gobernador de todo, aun de lo corporal. Veremos a Dios por medio de los cuerpos nuestros y ajenos. No será como «*ahora se ven con el entendimiento las cosas invisibles de Dios mediante aquellas que fueron hechas en espejo y en enigma, y en parte*». Por lo que toca a nuestro estado actual, vale más la fe con que creemos, que la vista de los cuerpos que contemplamos. Ahora bien, miramos a los hombres entre los que vivimos. Vemos que viven y ejercitan sus movimientos vitales. No creemos, sino que vemos que viven. Y aunque no podemos ver sino en el cuerpo la vida, la percibimos, sin embargo, con nuestros ojos sin ningún género de ambigüedad. Del mismo modo, en el cielo dirigiremos por doquier aquellos ojos espirituales de nuestro cuerpo y contemplaremos con ellos en todos los cuerpos al Dios incorpóreo que todo lo gobierna. Veremos a Dios porque aquellos ojos tendrán alguna propiedad extraordinaria, excelente, semejante a la actual razón para percibir naturalezas espirituales... o bien... Dios nos será tan conocido y manifiesto, que cada uno le verá indirectamente en cada uno.

Cada uno le verá en sí propio indirectamente y en él mismo con la mente (*de civ Dei* XXII, 29,6).

930. «*Este es mi reposo por los siglos de los siglos*». Son palabras de Dios. «*Mi reposo*», ahí descanso yo. ¡Cuánto nos ama Dios, hermanos, pues cuando nosotros descansamos dice que él descansa! Dios jamás es turbado o descansa a nuestro modo, pero dice que descansa aquí porque en él tendremos nosotros el sosiego. «*Aquí habitaré porque elegí este lugar*» (*in Ps* 131, 22).

931. Creo que, por razón de la Trinidad, estos tres preceptos pertenecen al amor de Dios. La unidad de la divinidad tiene su principio del Padre; de ahí que el primer precepto hable principalmente de un Dios. Por el segundo precepto somos invitados a no tener por criatura al Hijo de Dios, ni *suponerle desigual al Padre.* «*Porque toda criatura,* como dice el Apóstol, *está sometida a la vanidad*». He aquí por qué se nos manda no recibir en vano el nombre del Señor nuestro Dios. En fin, el don de Dios, que es el Espíritu Santo, promete el descanso sempiterno simbolizado en el sábado (*serm* 33, 3).

VII. ANCIANO Y NIÑO

932. Debemos ser siempre jóvenes, no debe sobrecogernos la vejez. Pero también debemos crecer y avanzar; respecto a este progreso, dice el Apóstol: «*Aunque se corrompe nuestro hombre exterior, el interior se renueva de día en día*».

No avancemos de modo que de jóvenes nos hagamos viejos, sino de modo que vaya creciendo la misma juventud (*in Ps* 131, 1).

933. Sea infantil nuestra senectud, senil nuestra infancia. No sea arrogante vuestra sabiduría, ni vuestra humildad esté desprovista de sabiduría (*in Ps* 112, 2).

934. Grandes son ambos dones, la sabiduría y la continencia. Por la sabiduría, nos formamos con el conocimiento de Dios. Por la continencia, no nos conformamos con este mundo (*de bono viduit* 17, 21).

ÍNDICE ANALÍTICO

alejandrinismo, 23, 92, 94s.
actualidad, 73-92.
alabanza, 409-417.
alma, 27ss, 120-128, 163.
amor, 25s, 40s, 64s, 92, 128s, 371-383, 417-424.
amor al prójimo 309-314, 376-383, 441-454.
analogía, 32s, 102s.
antigüedad y cristianismo, 21.
antioquenismo, 92, 94.
apostolado, 293-298.
aquende-allende, 93, 464-478.
Aristóteles, 21, 93.
ascética y mística, 93.
ateísmo, 61.
agustinismo, 25-35, 88-92, 93s.

Baader, 22.
Bachofen, 22.
Barht, Karl, 31, 86s.
Bernardo de Claraval, 25.
bondad, 77s, 86s, 132ss, 184ss, 202-206, 210ss.

Calvino, 58ss.
clasicismo, 55s.
ciencia, sabiduría (cf. saber).
conciencia, 69s.
consciencia, 46ss, 69s, 73ss, 96ss, 110-120, 218-222.
concepto de Dios, 32ss, 39, 42s, 176-191.
creador, criatura, 186-191, 193-208.
cruz, 331-336, 343ss.
cuerpo de Cristo, 274-280, 285ss, 299ss, 306-314, 331-336.

demostración de Dios, 99ss, 115ss, 118, 120, 137s, 163-174.
Descartes, 22, 45-50.
devenir (cf. ser).
dialéctica, 58ss.
dialéctica teología, 86.
Dilthey, 85s.
duda, 46s.
Duns Escoto, 21s.

escala, gradación, 28s, 31ss.
escatología, 166.
esencia, visión de la, 75s, 84.
espíritu, 96ss, 112ss, 115s, 120ss, 209s, 218-237.
espíritu y carne, 29ss, 108ss, 253s, 326-331, 336-340.
estado, 305, 315-319.
europeo, espíritu, 22-24.

fe y razón, 37ss, 41s, 57ss, 62s, 99ss, 138ss, 147ss, 150ss, 159ss, 226ss.
fenomenología, 22, 75-83.
filosofía, 40ss, 75-84.

Görres, 22.
gracia, inhabitación, 343-350.
gracia y obras, 359-368.
gradación (cf. escala).
Gratry, 48.
guerra, servicio de, 383.

Hartmann, 85.
Hegel, 22s, 37s, 48s, 55-65.
Heidegger, 80-85.
Heráclito, 21.
herejía, 319-323.

historia-revelación, 70ss, 140, 279-283.
hombre, 52s, 120-128, 176ss, 254-261, 341s, 364ss, 385 ss, 431-435.
humildad, 267ss, 295s, 397-404.
Husserl, 73-86.

jansenismo, 29s.
Jaspers, 85.
Juan Bautista, 399.
Juan Evangelista, 21, 129, 339s.

Kant, 49s.
Kierkegaard, 22, 24, 55-65.

ley y amor, 368-373.
ley y gracia, 353-359.
Lutero, 23, 48, 58ss.

mal, el, 205ss.
Malebranche, 48ss.
maniqueísmo, 73s, 84, 91, 94.
María, 248s, 273, 293-298.
misa, sacrificio, 286-293.
milagro, prueba, 139-147.
muerte, 464ss.
mujer-varón, 246ss, 293-298.

niño y adulto, 326ss, 398s, 487.
noche, 54, 431-435.

objetividad, 33, 41s, 51, 56s, 69, 104, 206ss.
opus operatum, 300ss.
oración, 404-409, 420.
original, pecado, 29s, 53s, 59ss.

pobreza, 389-397.
predestinación, 52s, 88, 202ss, 350-353.
primado, 283ss.
psicoanálisis, 85s.

redención, 29ss, 248-261.

saber, sabiduría, 37s, 42, 47, 55s, 95, 128ss, 156ss, 194ss.
sacrificio (cf. misa).
salvación, seguridad de la, 48, 52.
ser, devenir, 81, 87s, 176-186, 200ss.
sufrimiento, dolor, 331-336, 454-478.

temor y amor, 64s, 357ss, 424-429.
tentación, 437ss.
teología, 33ss.
teología y filosofía, 38s, 101ss, 137-140, 147ss, 150ss.
Tomás de Aquino, 21-24, 37, 93-102.
totalidad e individuo, 273-285.
trascendencia e inmanencia, 58-61, 186-191, 206ss, 253-261.
trascendentalismo, 27, 210ss.
Trinidad, 25s, 37, 86, 97ss, 209s, 218-237.
Troeltsch, 85.

valor (cf. bondad).
varón (cf. mujer-varón).
verdad, 25s, 73ss, 86s, 115-136, 210ss, 229s, 387ss.
verdad y amor, 25s, 144ss.
virginidad, matrimonio, 295-298.
virtud, 359ss.

yo, mundo, 96ss, 110ss.

NUEVA BIBLIA ESPAÑOLA

Traducción dirigida por
L. ALONSO SCHÖKEL Y JUAN MATEOS
profesores de los Institutos Bíblico y Oriental de Roma

1982 págs. Enc. en semipiel

Nadie puede dudar ya de que esta traducción significa el mayor esfuerzo realizado hasta hoy para trasvasar los textos bíblicos a un idioma moderno. Ha sido un trabajo de quince años en equipo, en el Instituto Bíblico de Roma, utilizando los múltiples recursos que hoy ofrecen las nuevas ciencias del lenguaje —filología, hermenéutica y estilística—. Se trata, por lo mismo, de una labor al más alto nivel científico.

Traducir es *comprender,* captar la plenitud del sentido de un texto, su totalidad de comunicación. Y esto sólo se logra *recreando* en la lengua receptora la comunicación original íntegra: su contenido doctrinal, su fuerza de interpelación, su vibración poética, su vigor descriptivo, su capacidad de sugestión. Es lo que se trató de conseguir en esta versión buscando sistemáticamente las equivalencias formales entre el hebreo, griego y español no sólo en la estructura de gramática y léxico, sino en los múltiples recursos del estilo. Así podrá leer el lector de hoy Isaías o Job, Romanos o Gálatas como el lector originario, como si se tratase de textos contemporáneos, sin la menor dificultad de lectura y comprensión, propósito no logrado hasta ahora en ningún otro idioma moderno.

Puede compararse con cualquier otra versión y se verá la diferencia. Se trata de entender un texto o quedar en ayunas, de leer o no leer la Biblia. Traducir hoy *sarx* por carne, *psyché* por alma o *dicaiosyne* por justicia o justificación es falsificar los textos e ignorar las más elementales leyes de la lingüística comparada.

EDICIONES CRISTIANDAD

Dos libros, uno teológico y otro exegético, sobre la eucaristía

M. GESTEIRA GARZA
LA EUCARISTIA, MISTERIO DE COMUNION
670 págs. (Academia Christiana, 18)

M. Gesteira es profesor de teología en la Universidad Comillas y en Estudio Teológico de Madrid. Este es, pues, el libro de un teólogo. Ofrece una impresionante visión histórica del misterio eucarístico, desde los textos del NT hasta Lutero y Calvino, y profundas reflexiones dogmáticas sobre cada uno de esos momentos. No existe actualmente libro alguno comparable y tan apto para iniciar a los nuevos teólogos o a los miembros de una comunidad cristiana en ese misterio de la transustanciación. En él encontrarán fidelidad a los datos nucleares de la fe, rigor en el análisis de las fuentes y modernidad de planteamiento y expresión.

X. LÉON-DUFOUR
LA FRACCION DEL PAN
Culto y existencia en el Nuevo Testamento
400 págs. (Academia Christiana, 17)

Cierra este libro una trilogía sobre la Pascua, en la que ha trabajado Léon-Dufour durante treinta años: *Resurrección de Jesús y mensaje pascual* (1971), *Jesús y Pablo ante la muerte* (1979) y, como broche, éste sobre *La fracción del pan* (1982). Son libros de un exegeta que ha otorgado método científico a la exégesis posconciliar, en los que analiza textos y tradiciones para fijar el contenido y alcance de los mismos para la existencia cristiana.

Las aportaciones personales en este último son constantes, como la distinción entre tradición cultual y tradición testamentaria y en las discutidas cuestiones semánticas sobre «memoria», «sacrificio», «presencia real», o el sentido del verbo «ser» en «Esto es mi cuerpo». Es un libro para ser leído, estudiado y meditado.

Otros libros de X. Léon-Dufour:

Los Evangelios y la historia de Jesús. 310 págs.
Estudios de Evangelio. Análisis exegético. 366 págs.
Jesús y Pablo ante la muerte. 302 págs.
Los milagros de Jesús en el NT. 370 págs.
Diccionario del NT. 480 págs.

EDICIONES CRISTIANDAD

EDWARD SCHILLEBEECKX, OP

EL MINISTERIO ECLESIAL

Responsables en la comunidad cristiana

240 págs. (Academia Christiana, 22)

Es el último de los libros del gran teólogo dominico y significa la iluminación de uno de los fundamentales capítulos de la eclesiología. ¿Cómo se entendió el ministerio en la época apostólica y hasta bien entrada la Edad Media? ¿Qué vinculación existía entre los ministros (obispo, presbíteros, diáconos) y el pueblo? ¿Quién los elegía y cuáles eran sus funciones? ¿Qué significaba ser «laico» y ser «clérigo»? A todo esto se responde en estas páginas.

El libro es rico en temas que hoy nos aguijonean, como la ordenación de la mujer y de varones casados, que el Vaticano II rozó, sin darles definitiva solución.

EN TORNO AL PROBLEMA DE JESUS

Claves de una cristología

175 págs. (Academia Christiana, 21)

El título de uno de los capítulos, «Cómo entender hoy a Jesús», resume perfectamente este libro. El cristiano vive en cada época distinta circunstancia histórica y cultural, y su imagen de Jesús, si ha de ser viva y auténtica, debe estar en consonancia con ese entorno. Toda la producción teológica de Schillebeeckx se afana por configurar esa imagen de Jesús para el cristiano. Por eso puede juzgarse este libro como una introducción a su pensamiento teológico.

Otras obras del mismo autor:

Jesús. La historia de un Viviente. 2.ª ed. 702 págs.

Cristo y los cristianos. Gracia y liberación. 878 págs.

EDICIONES CRISTIANDAD

DOMENICO GRASSO

LOS CARISMAS EN LA IGLESIA

Teología e Historia

188 págs. («Senda abierta», 4)

D. Grasso, SJ, es profesor de teología pastoral en la Gregoriana de Roma. Es autor de múltiples libros, como «Il problema di Cristo» ([5]1975), «Il messagio di Cristo» ([2]1976), «La predicazione alla comunità cristiana» (1969), «Il carisma della profezia» (1979), «Vivere nello Spirito» (1980), citando los que directamente se relacionan con este libro.

Estudia en él el tema, tan vivo y actual, de los carismas en la Iglesia: su acepción bíblica, su naturaleza y finalidad y su permanencia a lo largo de los siglos, desde Pablo, a quien se debe el término, hasta el momento actual en el que asistimos a un «nuevo Pentecostés», tan intensamente recordado por Juan XXIII.

Carisma es un don especial concedido por el Espíritu para el bien común, como el del apostolado, la profecía, obrar milagros o hablar lenguas. Con ellos se encontró Pablo en Corinto, produciéndole con el tiempo no pocos sinsabores por los abusos a que dieron lugar. Por eso transcurren en penumbra hasta el gran papa Juan y su Vaticano II. Al renacer la eclesiología y con ella la realidad del pueblo de Dios, se crea un nuevo espíritu carismático que ha hecho vibrar las más íntimas fibras de la comunidad cristiana.

En este libro se ofrece un serio estudio del «pentecostalismo» y de sus consecuencias prácticas y pastorales.

EDICIONES CRISTIANDAD

T 22685

Agustín, padre de Occidente. Tal paternidad, si hemos de ser justos, la comparten tres grandes figuras: Virgilio, Agustín de Hipona y Benito de Nursia. Debemos al primero la transmisión de la raíz y soporte —los «orígenes»— de lo que llamamos mundo occidental; al ardiente africano el pensamiento filosófico-teológico, que le daría a ese mundo forma y consistencia, y a Benito los caminos y células que lo convertirían en realidad geográfica. Occidente, por tanto, no ha sido otra cosa que la herencia de tres libros: la «Eneida», la «Ciudad de Dios» y una «Regla» monacal que los convirtió en cotidiano quehacer.

Muy en breve (1986) nos veremos ante el XVI centenario de su conversión. Nuestro deseo es que este *Perfil humano y religioso* se convierta en grito de alborada para habérnoslas con el genial artífice de la cultura occidental, armoniosa síntesis del saber antiguo y del espíritu cristiano. Nadie dudará hoy que él es el creador de esa nueva filosofía que dominó a lo largo de nueve siglos el pensamiento occidental. Alguien (Ortega y Gasset) que conoce el tema seriamente así lo manifiesta: «Sin excesivo error puede decirse que cuanto hay de efectiva filosofía cristiana a él se debe». Para ello creó conceptos inéditos y una arquitectura adecuada para ese modo nuevo de pensar en el que conviven armónicamente Dios, el cosmos y el hombre.

Este libro del genial escritor polaco E. Przywara aspira a ser como una introducción al Agustín humano y a su pensamiento filosófico-teológico. Lo escribió para la generación de los cuarenta, que atravesaba una crisis tan honda como la nuestra, pero su publicación tres generaciones después constituye buena prueba de que sigue hoy tan vigente como entonces. En español se publicó en Argentina, sin que apenas trascendiera, por las circunstancias políticas. Hemos rehecho su traducción, tratando de hacer más asequibles tanto las introducciones de Przywara como los textos agustinianos, que llenan las dos terceras partes del libro. Si se consigue despertar curiosidad en los políticos por la *Ciudad de Dios* y que leamos algo más sus prodigiosas *Memorias* —«Confesiones»— para limpiarnos de un género hoy envilecido, nos juzgaremos satisfechos traductor y editor.

MEPKIN ABBEY LIBRARY
T 22685